

TEOLOŠKA FAKULTETA

Dr. Janez Juhant

FILOZOFSKA ANTROPOLOGIJA

Skripta

1 PROBLEM ZAČETKA

Človek je torej že postavljen v okvir z govorico posredovanega sveta in na tej prvotni izkušnji gradi naprej, ko si stalno postavlja vprašanja, kaj lahko ve, kaj mora storiti, kaj upati in predvsem, kdo je on sam, ki ima zmožnost in pristojnost urejati ta proces in obvladovati svet (in samega sebe znotraj tega sveta). Obvladovanje je proces, sveta si ne ustvarimo enkrat za vselej, ampak ga ustvarjamo s stalno govorno dejavnostjo.

Že otroška izkušnja pove, da se dejavnost začne s srečanjem z drugim, po navadi z materjo. Tudi vsi nadaljnji procesi oblikovanja govorice oz. razumevanje sveta potekajo v živem **dialogu**. Tudi znanstveno spoznavanje napreduje v dialogu: nova spoznanja nastajajo na prejšnjih in se ob jih dopolnjujejo. Dialog poteka med prejšnjimi in novimi sogovorniki na področju panoge pa tudi med njimi prav tako z vsakdanjo izkušnjo. Znanstveni dialogi potekajo ponavadi pisno: Znanstvenik napiše knjigo, v kateri odgovarja na dosedanje trditve znanstvenikov, gradi in dodaja nove pojme, s katerimi odpira nove govorne okvire. Podobno delajo filozofi. Aristotel je kritiziral Platona, kasnejši misleci so kritizirali oz. dopolnjevali oba. Najbolje se po Sokratovem mnenju obnese živi dialog. Njegov vrhunec je po navadi, ko 'besede umolknejo' in 'zaslutimo' resničnost. Zato se človeška govorica giblje ne le v okvirih določenih meja ampak posega na področje neizrekljivega, mitičnega nedokončanega. Ravno to neizrekljivo je mogoče zaslutiti v živem dialogu, ko neposredna govorna dejavnost jezikovne igre opozarja tudi resničnost, ki je v govorici neizrekljiva in jo z zapisano besedo po navadi še bolj prekrijemo.

Govorica kot dejavnost ohranja živost temeljev resničnosti. Filozofski sistem, še bolj pa znanstveni sistemi, težijo k (zaprti) dokončnosti in dokončni izgovorljivosti govorice, njihov cilj je sistem, ki sicer odseva red in tok stvari (staroindijska rita - red dogajanja od sanskrt rt, vodilo) vendar obenem zakriva njegovo celostno resničnost.

Ni naključno, da ima ravno fenomenologija pomembne zasluge za ponovno odkritje pojava človeka (Scheler), pri čemer pojav ravno najprej ne razkriva bistva stvari, ampak prek sebe usmerja v notranjost, k bistvu. Naloga antropologije je, da pojasni zakonitosti človekove 'igre' v svetu in določi zakonitosti njegove dejavnosti ter tako okvire njegovega samorazumevanja. To je vprašanje njegove zavesti in njenih

pojavnih oblik. Ključ do tega vprašanja je človekova simbolična zmožnost kot izraz njegove zavesti. Filozofska antropologija tako razodeva po pojavih predvsem 'samega človeka'. Če pa zmoremo opredeliti človeka, potem lahko govorimo tudi o vseh njegovih dejavnostih (in torej o njegovem svetu).

Nemški filozof Emanuel Kant (1724-1804) zato antropologijo imenuje krovno znanost. Vse panoge, vse znanstvene veje ter dejavnosti človeka na posameznih področjih njegove izkušnje lahko pojasnimo le s človekovo zavestjo, ki je sad misli oziroma govornice, s katero človek opredeljuje sebe in svojo dejavnost. Vedno gre torej za antropološki problem, saj vse dejavnosti bodisi v vsakdanjem ali v filozofskem ali v specifično znanstvenem ali v strokovnem smislu temeljijo oziroma vodijo spet k vprašanju, kaj je in kakšno vlogo ima človek kot zavestno bitje v vseh teh okvirih, problemih in dejavnostih, kakor ugotavlja Kant. **Človek se torej v vseh svojih dejavnostih sprašuje, kaj lahko misli, kaj sme storiti, kaj upati in kaj sploh jé;** pri tem je odločilno, da vsa prejšnja vprašanja vedno vodijo k zadnjemu. Tudi kmet, ki orje njivo, ali zidar, ki zida hišo, se podobno kakor filozof in znanstvenik, postavljata ta vprašanja, posebno še, ko se zamajejo temelji oziroma meje njegovega sveta. Meje sveta se namreč postavljajo v subjektu, kakor pravi Wittenstein: "Subjekt ne pripada svetu, ampak je meja sveta." Človek sam hoče in mora te meje stalno določati in tako razčlenjevati in pojasnjevati svoj položaj.

1.1 Kantova postavitev antropologije

Po Kantu je torej antropologije strešna znanost. Pojem 'strešna' lahko razumemo tudi kot temeljno, podložno, skratka znanost, ki daje podlago drugim znanostim in seveda predvsem filozofskim panogam. Razlog je v tem, da gre pri vsem početju na tem svetu predvsem za človeka kot zavestno bitje. Človeka je treba doreči, utemeljiti, omogočiti skratka samorazumevanje.

»Če je katerakoli znanost, ki jo človek zares potrebuje, potem je tista, ki uči, kako primerno zapolniti mesto, ki pripada človeku v stvarstvu in iz katerega se lahko nauči, kaj mora biti, da bi bil človek.«

»Področje filozofije v tem svetovljansko-državljskem pomenu lahko utemeljimo nanaslednja vprašanja:

Kaj lahko vem?

Kaj naj storim?

Kaj smem upati?

Kaj je človek?

Na prvo vprašanje odgovarja *metafizika*, na drugo *moralna*, na tretje *religija* in na četrto *antropologija*. V bistvu pa bi vse to lahko šteli k antropologiji, ker se prva tri vprašanja nanašajo na zadnje.

Filozof mora znati določiti:

Vire človekovega védenja

Obseg mogoče in koristne uporabe vsega vedenja, in končno

Meje uma..

Zadnje je najbolj nujno, vendar tudi najtežje, za to pa se *filodox* ne trudi.

Filozofu pripadata predvsem dve stvari: 1) Kultura talenta in spretnost, da jo uporabljamo za vsemogoče namene. 2) Spretnost v uporabljanju vseh sredstev za poljubne namene. Oboje je treba združiti; kajti brez znanja ne moreš biti nikoli filozof, a tudi samo znanje nikoli ne napravi filozofa, **zaradi česar smotrna povezava vseh spoznanj in spretnosti pride skupaj v enotnost in vpogled v soglasje z najvišjim smotrom človeške narave.... Znanost ima notranjo vrednost le kot *organ modrosti***« (podčrtal J.J.)

Kantova vprašanja se glasijo:

"Kaj lahko vem?"

Izhodiščno vprašanje človeka kot mislečega bitja je, kaj lahko ve. Vsa dejavnost, kot smo uvodoma ugotovili se začne z zavestjo, z védenjem oz. z govorico. Človek kakor misleče bitje spremlja svoje delovanje in ugotavlja, utemeljuje in določa okvir svojega **védenja**. S tem misli naprej, predvideva in preudarja (gr. *promethéomai*, Prometéj). To terja obenem tudi stalno utemeljitev védenja, kar je od Aristotela sem počela metafizika. Ta je uporabljala človekovo umsko orodje (Aristotel: *Organon*), kar pomeni, da ni enkrat za vselej določenega temelja človekovega znanja, ampak ga mora človek sproti iskati. Začetno znanje se sicer širi, pogloblja, dodatno utemeljuje in postavlja celo na popolnoma nove temelje, vse znanje pa je znanje človeka.

"Kaj naj storim?"

Vprašanje po védenju, po znanju postavlja presojo človekove zmožnosti **delovanja**: Znanje nam je potrebno, da se z njim najdemo v svetu, da lahko delujemo. Glede na to, kako človek predvidi svet, kaj in kako o njem ve, se v njem tudi odloča. Že otroku omogoči pridobivanje znanja, ki se začne z neposredno izkušnjo s svetom in z

njo povezanimi vprašanji materi ali drugim, da mu poimenujejo stvari, da se v svetu znajde in v njem deluje. Védenje in delovanje sta neločljivo povezana in človek svoje znanje stalno dopolnjuje in na novo utemeljuje ter postavlja vedno nove zahteve, ki določajo njegovo organizacijo sveta.

Kaj smem upati?

Človek je bitje, ki z vsem svojim védenjem in delovanjem izraža upanje, da je to početje smiselno, da nečemu služi, da ne gre v prazno in tudi da imajo stvari, ki zadevajo njegovo življenje svoj, včasih celo od neposredne izkušnje različen, globlji pomen. Že prvo pridobivanje simbolične zmožnosti (v otroštvu), kakor bomo videli pozneje (glej *Simbolična sposobnost!*), je bistveno zaznamovano z upanjem. Izkušnjo le-tega daje otroku s čustvi napolnjeni dialoški položaj, znotraj katerega, si človek to sposobnost pridobiva. Zato je sam začetek govornice potopljen v globlji svet, ki je čustveno zlit z izmenjavo zavesti z drugim. Vse življenje človek svoje znanje in prizadevanje 'odeva' v upanje, da njegovo prizadevanje izpolnjujejo človekova osebna in družbena, a često skrita globoka hrepenenja in teženja po smislu in izpolnitvi. Ta izpolnitev je tesno povezana z ovrednotenjem drugega človeka. Govornica zato ni le potek besed ampak izmenjava zavesti, ki tako odpira neslutene zaklade človeškega bogastva, pa tudi njegove prepade. Znanje in delovanje nosi tako s seboj ta človeški rezervoar in njegove pasti, iz katerih se razodeva človek kot bitje in simbol **upanja**.

Kaj je človek?

Vse področje filozofije se po Kantu steka v odločilno vprašanje: Kaj je človek? Drugače povedano: znanje, delovanje in upanje človeka v vsakem neposrednem človekovem **deju** od začetka človekovega življenja (odkar se zaveda samega sebe, kolikor pa morejo psihologi ugotoviti, sega to celo v predrojstveno obdobje), spremlja vprašanje: kaj je človek? Kako se doživljam, zavedam in nahajam samega sebe (Trstenjak: človek v hoji za samim seboj!). Čeprav vemo, da smo si razširili znanje o sebi, da smo 'spoznali svet', se vse človekovo znanje in delovanje skupaj z vsem rezervoarjem upanja vedno znova odpira kot vprašanje, kaj je človek. Pa tudi vsako (sprotno) delovanje odpira to vprašanje, saj vse človekovo delovanje končno služi temu, da bi si se z njim približal odgovoru na to vprašanje. Naj počnemo karkoli bodisi neposredno koristnega ali pa razglabljammo najbolj abstraktne zadeve in zapletena znanstvena vprašanja, vedno gre navsezadnje za to, kaj je ob vsem tem človek. V tem smislu je antropologija znanost, ki nas stalno opozarja in vodi na ta

začetek, na okvir (pokrov) vsega človeškega prizadevanja oziroma na to, da je treba vse človeško početje stalno utemeljevati. Kot poudarja Kant, ima v tem procesu vsa znanost "svojo notranjo resnično vrednost le kot *organ modrosti*".

Namenoma smo razširili okvir: Kantovo zamisel antropologije, ki jo Kant v zasnovi predstavlja v svoji (zanimivo!) *Logiki*. Genialnost te zasnove se pokaže šele v luči današnjih problemov človeka (vštevši tudi 11. september 2001). Še posebej postaja vprašanje vedno bolj žgoče spričo današnje procesualne razpoložljivosti človeškega ter razlag in utemeljitev človeka in vsega njegovega početja z vidika znanosti.

Žal Kant, kakor pravi Odo Marquard, ni izpeljal tega projekta sistemsko, zato ima antropologija kot panoga kljub temu neznantno vlogo v njegovem celotnem sistemu filozofije, čeprav ji v tem odlomku iz *Logike* daje takšno krovno vlogo in veljavo. Veliko bolj sta pomembni etika ter filozofija religije in zgodovine. Zato se antropologija kljub tej Kantovi zasnovi ni uveljavila v sistemu filozofije. Njeno filozofsko utemeljitev je spodbudil razvoj pozitivnih znanosti o človeku in vedno večja razdrobljenost filozofije oziroma filozofskih panog in sistemov ter stalno vračanje filozofije k izhodišču. To velja posebno za fenomenologijo in filozofijo govornice.

Gottlieb J. Herder (1744-1803) imenuje govornico ne le orodje, ampak tudi »zakladnico in obliko **mišljenja**«. Jezik daje celotnemu človeškemu spoznanju in prizadevanju »ogrado in okvir.« W. Humboldt (1767-1835) pa izpostavlja kulturni vidik govornice kot ljudskega duha: Govornica je oblikovalka naroda in tako tudi oblikovalka posameznika. Obenem je plod narodovega življenja, narodnih duhovnih sil, ker si z njo človek ustvari, utemeljuje in 'organizira' svet. Vprašanje človeka pa se tako samo po sebi prevaja v vprašanje govornice kot človekovega ključa do sveta, s čimer bi človek pojasnil svet svoje izkušnje in tako prišel stvarjem do dna.

Filozofi iščejo čarobno formulo, s katero bi razložili človekovo vsestransko razvejenost in jo spravili pod skupni imenovalec. Paul Lueth pravi v svojem uvodu v *Antropologijo*: »Vedno so odgovori pred vprašanji. Dolga je pot, da dozorimo za postavljanje **pravih vprašanj**, ki so primerna kot ključ za odgovore. To torej pomeni, da je vse ustvarjalno razmišljanje - le odkrivanje, iskanje zvez in odnosov. Naše zmote so bile slepila, z resničnimi odgovori nimajo nobenega opravka. Od metode je torej odvisno, ali bomo prišli do pravih odgovorov. Ali ni torej mogoče, da bi svoja vprašanja na novo premislili in da stara sploh ne bi veljala več?«

Ali je taka točka in katera je ta zadnja točka, iz katere izhaja vse védenje? Ali človek lahko zaokroži celoto in pride do zadnjega temelja svojega bivanja? Kakor

se npr. sprašujeta bioetik, in genetik Jacques Monod (1919-1976) ter geograf, paleontolog in teolog Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955). Prvi trdi, da je človek **naključje**, torej ni neke zadnje oprijemljive točke in očita Chardinu, da je mistik. Chardin pa odgovarja: »Pod **mistiko** razumem voljo, da pridemo tako do znanosti kakor tudi do mehanike in umetnosti in si lahko postavimo vprašanje o smislu. Ali ne sanja vsakdo o tem? Vsakdo bi bil rad relej (posrednik) stvarstva. Rad bi bil, ker nedoločno sluti, da to je.«

1. 2 Kontrolni in orientacijski mehanizmi

Nove poudarke pri določitvi temeljev človeka kot kulturnega bitja dajejo sociologija in njene raziskave o prvotnih in današnjih okvirih človekovega kulturnega sveta. Vpliven ameriški antropolog z univerze v Princetonu, Clifford Geertz (*1926) tako svoje raziskave kulturne antropologije utemeljuje na Maxu Weberu in Ernstu Cassirerju in svojih praktičnih izsledkih delovanja s prvotnimi prebivalci v Indoneziji in v Maroku. V razpravi *Nov pogled na človekovo naravo (New Views of the Nature of Man)* poudarja, da moremo določiti človeka kot kulturno bitje, če rečemo, da človek kot kulturno bitje potrebuje **kontrolne mehanizme** oziroma svoje življenje utemeljuje na okvirih, ki določajo njegovo ravnanje.

Človek kot biološko pomanjkljivo bitje ne more delovati brez kulturnih oziroma brez simboličnih okvirov. To pomeni, da se človek konstituira predvsem kot praktično bitje. Da bi se mogel ohraniti v svetu, potrebuje kulturni oziroma simbolični okvir, ki mu služi prvenstveno kot kontrolni mehanizem, da lahko preživi. Človek kot bitje ve, da mora ta kulturni okvir spoštovati, se ravnati po njem, da bi se mogel obvarovati pred popolnim neredom in propadom.

Geertz poudarja, da so ti kontrolni mehanizmi potrebni za to, da se človek razvije kot oseba, kot individualno bitje, ko si te kontrolne mehanizme prisvoji, jim da smisel oziroma jih ima za dobre, ker mu pomagajo oz. omogočajo, da (pre)živi. Ob primeru prvotnih prebivalcev Jave Geertz to pojasnjuje in pravi, da se lahko človek znotraj kulturnih mehanizmov razvija v "pravega Javanca" (prebivalca Jave). Ne oblikuje in sprejema sam človek teh občih mehanizmov, ti obči kulturni okviri mu omogočajo, da se razvije in postane (dober) človek.

Človek kot posameznik (lat. *individuum*, nedeljiv) je v različnih kulturnih okvirih nekaj enkratnega in samosvojega, kar v sodobni kulturi označujemo kot osebo. Vendar vsaka oseba potrebuje kulturni okvir, ki mu pomaga, da si prisvaja delovanske oziroma kontrolne mehanizme, po katerih lahko živi in deluje kot človek ter se uresničuje kot enkratno bitje.

Ti mehanizmi so izjemno kompleksni, sestavljeni in zahtevajo od človeka, da si jih priuči, kar se zgodi s človekovim vstopanjem v svet. Svet pa je za človeka že vedno posredovani svet, ki je po Geertzu določen tudi s človekovo individualno izkušnjo in služi človekovi dejavnosti. Zato so že stari misleci kot izhodišče postavili vprašanje, kaj je človek in to ne pomeni zgolj opredelitve človeka, ampak gre za določitev njegovega mesta v tem svetu in obenem torej vseh razmerij, ki ga določajo kot človeka. To moremo povedati s pojmom "postaviti" oziroma "utemeljiti" "človekov svet". Zato se po Kantu "kaj vem?" odpira v "kaj lahko storim", to zopet v "kaj smem upati" in vse v vprašanje "kaj je človek". Gre za utemeljitev človeka kot bitja. Z drugimi besedami: ni si človek šele danes ustvaril virtualnega sveta. Vsak Prometej od Adama naprej je moral premisliti svoj raj, svoj greh in svoje odrešenje, ter si obenem v potu svojega obraza služiti svoj vsakdanji kruh, kar je človeka vedno priklepalo nazaj k realnim koreninam in mu preprečevalo, da bi virtualni svet odšel v oblake. Najprej je moral živeti, potem je lahko filozofiral, kakor pravi latinski pregovor, čeprav človek dejansko najprej filozofira, si postavlja okvire, po katerih živi in deluje. Ali še bolj natančno: človek lahko in mora živi (eti) in filozofira(ti) krati.

Vprašanje človekovega samourejevanja je bilo vedno zapleteno in je po izkušnji kulturno-filozofske zgodovine kakor tudi po spoznanju današnjih praktičnih ved kompleksno in sintetično, saj mora človek kot delujoče bitje povezovati duhovno-psihični in fizični svet in ga poenotiti, ga napraviti za svojega, ker je pač edino on tega zmožen. Filozofski problem, ki se tu stalno pojavlja, je, kakor spet slikovito pravi Wittgenstein, "da v vidnem polju ni mogoče po ničemer sklepati, da ga (vidno polje namreč, op. J.J.) neko oko vidi" ali drugače: človek pri določanju samega sebe ne more iz sebe - Nimamo nobene možnosti pogleda od zunaj, temveč smo že vedno znotraj -, ampak je pri določitvi samega sebe del tega določanja: sebe tako določa kot nedosegljivo celoto, kar je eminentno filozofski problem, nerešljiv v katerikoli (zgolj) pozitivni znanosti.

1. 3 Utemeljitev človeka - filozofski problem

Dosedanje študije o človeku kot bitju se stekajo v ugotovitev, da se pri utemeljitvi človeka bodisi pod simboličnim ali kulturnozgodovinskim ali pozitivno-znanstvenim vidikom ne moremo ogniti osnovnemu filozofskemu problemu, da je govorjenje o človeku kot celoti oziroma govorjenje o človeku kot osebi filozofsko vprašanje. Med (filozofsko) bitji kot bitji je namreč človek edino bitje, ki si zastavlja vprašanje o samem sebi in ki mora na to vprašanje tudi odgovoriti z "modelom" človeka. Filozofska antropologija to vprašanje še bolj kakor druge filozofske panoge jasno zastavlja kot problem filozofskega izhodišča. To vprašanje zadeva človeka kot duha v svetu, kakor pravi K. Rahner. Kot duh je človek namreč odprt in ga ni mogoče dopovedati, je nedorekljiv, zato mora pogoje svoje subjektivnosti šele določiti.

Raziskovanje človeka kot bitja odpira in pokaže šele njegovo neulovljivo odprtost. Ostajamo razpeti na eni strani med prepričanje, da utemeljitev človeka ni problem, ker imamo opraviti z 'nečim neposrednim tukaj in sedaj', na drugi strani pa z dejavnostjo zavesti, da človek kot duh (subjekt) ni dosegljiv in določljiv in ga ne moremo določati kot nekaj, kar nam je neposredno na voljo, zato je človek bitje prihodnosti (Trstenjak). V tem smislu je že Sofoklej zapisal: "Silna so čuda tega sveta, čudo vseh čud pa je človek." Že vsakdanja izkušnja nam potrjuje bodisi glede nas samih kakor glede drugih ljudi, da je spoznanje samega sebe najtrši oreh za človeka, čeprav je to obenem njegova najpomembnejša zadeva, ker pač hočemo priti samemu sebi do dna in je to tudi na neki način osnova vsega (drugega) našega prizadevanja.

Že zgodba o Adamu in Evi izraža to človekovo težnjo, da bi prišel do konca in do temeljev védenja. Ko se človeku zdi, da je ugriznil v to jabolko in postal kakor Bog, se mu svet spet razblini in vprašanje po zadnjem se spet z vso ostrino odpre. (1 Mz 3, 5). Na drug način pove to Platon v dialogu Teajtet z zgodbo o Talesu iz Mileta, praočetu zahodne filozofije: »Tako pripovedujejo o Talesu, da je, medtem ko se je ukvarjal z nebesnim svodom in zrl proti nebu, padel v vodnjak. Zaradi tega se mu je neka šaljiva in brhka tračanska dekla smejala in mu dejala češ, hotel bi zvedeti o stvareh na nebu, medtem ko mu je še to, kar mu leži pred

njegovim nosom na zemlji, skrito.« Platon sklepa: Isti posmeh velja vsakemu, ki se spušča v filozofijo.

Svet človeka je torej simbolični svet ali intencionalni svet (fenomenologija: "neka univerzalna samoovedba"), ki se vzpostavlja šele s človekom kot zavestnim bitjem: Človek kot duh si odpira in določa obzorje svojega sveta, nadaljuje Rahner prav tam. Odprt je za simbolično dialoškost oz. "v njej utemeljeno intersubjektivno fenomenologijo", ki odkriva (še) neosvojeno in neobvladano.

Odprtost uma: "sam sebe večajoči se *lógos*", je stalna pretnja nasproti prav tako odprtem kaosu (neredu). Človek premaguje to pretnjo le s težnjo po urejevanju. Zato je "modremu lastno **urejevati**", kot je zapisal Aristotel. Človekovo početje pa spremlja nedovršenost, nedokončanost, nedodelanost in stalno začudenje, kar je izvor ponavljajočega se iskanja. To je tudi brezno upanja in obupa, strahu in brezplodnega ponavljanja, kar izraža mit o Sizifu. **Čudenje** kot začetek filozofije po Platonu in Aristotelu potrjujejo modreci pred njima in za njima. Človek je stalno pred izzivom določanja svojega sveta, kar je vir nenehnega iskanja in stalnega (religioznega) strahospoštovanja. Človek hoče priti do zadnjih temeljev predvsem zaradi samega sebe. Rad bi dognal, kaj je kot človek in kot zavestno bitje, tako si nalaga stalno delo iskanja, kar je stalni izvor filozofije.

Razglabljanja o človeku je torej iskanje sredstev in temeljev, s katerim moremo govoriti o človeku. Gre za odnos med človekom, mišljenjem in govorico, odnos med znanostjo in mitom, med končnim in neskončnim, med človekom kot mislečim bitjem in njegovim svetom. Nekateri sodobni misleci odklanjajo to dvojnost in predlagajo, da po Wittgensteinu opredeljujemo človeka kot dejavno bitje, ki si sprti ustvarja svoj svet. To je vprašanje človeške kulture kot sposobnosti, saj človek potrebuje za življenje in sploh za določitev samega sebe kulturni okvir, ki tvori enotnost med človekom in z drugimi 'predmeti' tega sveta. Človek je temeljni del tega sveta in s preostalim 'zunanjim' svetom tvori enotnost '**izkustvenih dejstev**', ki so opisljiva le v simbolični govorici: "Pri tem predstavlja znamenje s pomenom nekaj tretji vmesni, posredovalni svet med predmetom in subjektom". Ta vmesni svet temelji v zavestnem **jazu** kot nosilcu enotnosti sveta. Izkustveni svet in svet jaza sta prav posredovana po **simbolični sposobnosti** oziroma sposobnosti govorice, ki je osnovni symbolum (od gr. *sym-ballo*, skupaj spravljam).

2 Izhodišče antropologije

Nesporno je torej, da je človek bitje, ki uporablja simbole, kar ugotavlja vsak, ki se ukvarja s človekom: lingvist, psiholog, filozof, antropolog.

Na primerjavi z ostalim svetom gradijo predvsem empirično usmerjeni raziskovalci človeka. V anglosaškem svetu predstavlja pojem "antropolog" znanstvenika, ki preučuje bodisi človekov izvor na podlagi študija sedanjih ali preteklih rodov, ali sploh znanstvenika, ki empirično obravnava katerokoli področje človekovega življenja.

Tudi bolj izkustveno usmerjeni raziskovalci se strinjajo, da je simboličnost bolj določilna za človeka kakor njegova (zunanja) podoba, zato menijo, ker je človekova razlikovalna posebnost (*animal symbolicum differentia specifica*). Zato simboličnost bolj natančno opredeli človeka kakor npr. pokončna drža, čeprav npr. Geertz povezuje oboje in meni, da je do kulturne oziroma simbolične sposobnosti prišlo po človekovih praktičnih zahtevah torej po njegovi praktični dejavnosti. Človek s svojo dejavnostjo (sproti) ustvarja svet, obenem pa njegova dejavnost omogoča, da človek sam ustvarja tudi sisteme, v katerih je lahko dejaven.

2. 1 Antropologija kot panoga

Aristotel ni poznal vede s tem imenom, antropologe pa imenuje ljudi, ki prenašajo čenče. Cerkvni očetje označujejo z antropološko govorico počlovečenje (antropomorfizem!) božjih lastnosti, da bi jih mogli ljudje razumeti.

Zdravnik Alkmaion iz Krotona na Siciliji (okoli 500 pred Kr.), kot učenec Pitagore ali blizu pitagorejcem, je prvi grški fiziolog, ki v naravoslovnem smislu razlikuje človeka od živali in govori o človekovih možganih kot sedežu mišljenja, o povezavi telesa in duše ter zagovarja tudi nesmrtnost duše.

Med zanimivejšimi in vplivnimi misleci v Grčiji tudi za preučevanju človeka je Heraklit (535-475), ki se je od narave obrnil k človeku: "Jaz sem preiskoval sam sebe." Ugotavlja, da je človeška duša brez meja: "Duši ne najdeš meja, četudi prehodiš vsa pota, tako globok *logos* ima". Prav *logos* bere skrivnostna nasproja v svetu, človeku in Bogu ter jih drži skupaj.

V tem smislu pravijo potem sofisti (Protagora, 480-411), da je "vseh stvari merilo človek, bivajočih kako so, ne bivajočih, kako niso."

Sokrat (469-399) je po pričevanju Platonovih dialogov (*Apologija, Kriton, Fajdon, Protagora, Gorgias*) nasproti sofistom izpostavil trdnost in moč stalnega v človeški besedi in se postavil po robu stalno spremenljivemu sofističnemu ubesedovanju. Predvsem je izpostavil etično plat človeka, ki jo usmerja in ureja *daimónion*. Ta Sokratu govori kot glas notranje vesti, sicer pa ostaja pojem uganka razlagalcev Sokratove filozofije. Sokrat poudarja, da je govorica ohranjevalka in nosilka zasnov izročila, obenem pa človek v dialogu izvablja (*majevtika*) to, kar je že v njem izročeno in utemeljeno.

Zgodovino filozofske misli je zaznamoval posebno Platon (427-347) s svojim dualizmom človeka in sveta kot duhovno-telesih bitij, pri čemer je duša ujeta v telesu in je kakor bi bila priklenjena v votlini. Duša je hierarhično razdeljena na tri dele: najnižja je (poželenjska) nagonška (gr. *epithymétikon*) duša, višja je čustvena (strastna) ali srčna (gr. *thymoeidés*), najvišja pa je umska duša ali *lógos*. Podobna delitev kakor pri človeku oz. duši vlada tudi v družbi, kjer imajo v državi najvišjo vlogo filozofi (mislenci), vojščaki so nosilci srčnosti (poguma), delavci pa, pri katerih prevladuje najnižji del duše, so najnižji sloj v državi. Zelo močno je v izročilu odmevala njegova razčlenitev človeka na stalni (nespremenljivi) duhovni (gr. *nous*) in spremenljivi (varljivi, gr. *dóxa*) telesni del.

Kakor za druge panoge je Aristotel (384-322) odločilen za pojmovanje človeka. S svojimi spisi v treh knjigah *O duši (Perí psychés)* obravnava vsa temeljna vprašanja človeka, prevzema Platonovo delitev duše (na rastlinsko, živalsko in človeško dušo). Zelo odmevna in pomembna je njegova opredelitev človeka na podlagi nauka o (štirih) temeljnih načelih, ko z načelom lika opredeli dušo in z načelom stvari telo. *Hylemorphno* (tvarno-lično). To sestavo človeka so prevzeli visoki sholastiki (Tomaž Akvinski, 1224-1274) in jo ohranili do 20. stoletja **v racionalni psihologiji**. Ta je do Christiana Wolffa (1679-1754) veljala za filozofsko vedo o človeku, različno od **empirične psihologije**, ki izkustveno preučuje človekove duševne pojave in se je posebno razvila z Viljemom Wundtom (1832-1920). Takšen razvoj izkustvenega preučevanja človeka je vplival tudi na antropologijo kot celostno vedo o človeku, tako da je pri preučevanju in določanju celostne podobe človeka pojem 'racionalna psihologija' vedno bolj nadomeščal pojem 'filozofska antropologija'.

Šele od 16. stol. naprej z antropologijo označujejo **znanost o človeški naravi**. V tem smislu antropologija ne spada niti v metafiziko (kot spekulativno vedo) niti ne v matematiko, ker »ne gradi spoznavanja človeka niti na metafiziki niti ne fizikalistično na matematiki ali poskusu, ampak na opisovanju narave in na življenjski izkušnji.«

Na nadaljnje oblikovanje antropologije kot vede je odločilna antropološka usmeritev, kakor jo je zapisal M. Landmann: glavna pozornost velja temeljnemu življenjskemu počelu človeka. Antropologija odpre novo poglavje v filozofski presoji človeka, ko dosedanje grško-

sholastično preučevanja človeka kot bitja duše, torej človeka predvsem kot 'filozofski' pojav, dopolni z zunanje-izkustvenim torej pozitivno-znanstveno utemeljenim preučevanjem človeka. Na 'antropološko' preučevanje človeka vpliva torej že v humanizmu spočeta ideja o neposrednem človeku po grškem vzoru, ki pa ni bil več grški ampak novoveški človek. Vedno bolj pa novoveško racionalno metodo preučevanja človeka razvijajo pozitivne znanosti. Sicer se vsaj v romantiki uveljavljajo čutne in čustvene prvine človeka, ki jih pa kmalu spet zasenčijo racionalni poudarki (človek razuma), zato romantiki ni uspelo zasenčiti razsvetljenske paradigme, temveč se je ta še bolj okrepila s scientistično (znanstveno-tehnično) miselnostjo 19. in 20. stoletja. Najbolj zgovorno to metodično nasprotje izraža razlika med Kantovim idealom moralno-razumskega človeka in Schellingovim človekom 'naravne filozofije'.

Christian Wolff uveljavi razlikovanje med racionalno in empirično psihologijo in izpelje dokončno razdelitev metafizike, v kateri je **racionalna psihologija (filozofska)** veda o človeku kot duševnem bitju. Drugače od nje pa **eksperimentalna (izkustvena) psihologija** preučuje človeka kot duševno bitje na podlagi opazovanja. Pomembno vlogo pri razvoju eksperimentalne psihologije kot vede o človekovi duševnosti imajo zdravniki. Krepi se prepričanje o možnostih spoznavanja človeka na podlagi izkustva in raziskovanje pogojev človekovega življenja, posebno v kulturah preprostih oz. prvotnih narodov. Antropologija se razvija kot izkustvena veda s poudarki posameznih vidikov: kulturna, socialna, etnološka in biološka antropologija, ki pridobiva 'znanstveno' izkušnjo o človeku kot naravnem bitju. Filozofska antropologija pa v 20. stol. vse bolj postaja veda, ki ob biologiji, psihologiji in sociologiji raziskuje antropološke oziroma fiziološke in kulturne temelje človeka ter ustaljenemu filozofskemu preučevanju odpira nove empirične vidike za določitev človeka kot bitja. Seveda se ob tej razvejenosti oz. pahljači znanj o človeku še bolj zaostri osnovno filozofsko vprašanje: kaj je človek? Še posebej že konec 19. stoletja kulturno-antropološke raziskave vedno bolj razkrivajo vlogo in pomen etično-religijskih prvin človeka in še jasneje odpirajo problem človekove presežnosti, torej filozofske razrešitve dileme "človek". Med njimi so pomembni utemeljitelji sodobne sociologije in antropologije religije: Emil Durkheim (1858-1917), Max Weber (1864-1920), Viljem Schmidt (1868-1954, ustanovitelj *Zeitschrift für Völkerkunde und Sprachwissenschaft*, prva številka leta 1906 je izšla z naslovom *Anthropos*), Rudolf Otto (1869-1937), Bronislav Kasper Malinowski (1884-1942) in drugi.

2. 2 Filozofska antropologija

Kot **krovna znanost** o človeku, kakor jo zahteva Kant, izpostavlja filozofska antropologija torej celostno izkušnjo o človeku in vsebuje tudi moralne prvine. Človek kot svobodno bitje teži k nravnemu delovanju. Ker je človek svoboden, ustvarja svoj svet in tako svet tudi

spoznava in obvladuje, kakor pravi Fichte. Ravno antropologija s preučevanjem temeljev človeka določa tudi človekovo moralne smernice za njegovo delovanje, saj posega v samo bistvo človeka in ne ostaja zgolj pri njegovih zunanjih lastnostih. Hegel v tem smislu izpostavlja pomen človekovega duha, saj človek kot zavest (nosilec misli) vse počlovečuje, ko se uresničuje v zgodovini. Ludvik Feuerbach v kritiki teologije (in dotedanje filozofije) utemeljuje konkretnega čutno-zaznavnega človeka kot izhodišče in predlaga novo podlago za filozofsko podobo o človeku: Filozofska antropologija namreč zamenjuje teologijo, zaradi česar Feuerbach velja za utemeljitelja sodobnih antropoloških prizadevanj. Izkušstvo o človeku je treba po njem tudi povezati v filozofsko celoto, to napravi "človeka skupaj z naravo za temelj človeka (samega sebe, op. J.J.), za vesoljni predmet filozofije - antropologijo torej skupaj s fiziologijo". Antropologija kot veda o človeku se lahko utemeljuje le v človeku. Človek je le imanentno bitje, nobeno utemeljevanje od zunaj ni niti dovoljeno niti mogoče, ker s tem človek samo podvaja svoje bistvo.

Pod vplivom filozofij 'neposrednega človeka' (eksistencializem, marksizem, fenomenologija vsaka na svoj reduktiven način) se metodično uveljavlja regulativno (urejevalno) načelo (včasih zelo reducirano npr. pri oblikah eksistencializma, češ da je človek le neposredno doživljanje) kot podlaga določitve človeka. Vsaka ureditev človeka predpostavlja utemeljevanje človeka na podlagi filozofske refleksije. S tem pa se za vsak filozofski sistem, ki se loti obravnave človeka - tudi za eksistencializem in marksizem, ne le za fenomenologijo in postavlja problem, ali moremo določiti človeka z njegovo splošno naravno ali kakršnekoli druge enotne značilnosti, ne da bi jo morali posredovati?

Človek kot celota je že vedno dialektično posredovan s kulturo oziroma simboličnostjo govorice, po čemer se zaveda 'dvojnosti sveta', kakor pravijo fenomenologi: zavest (jaza) in zavest izkustvenega sveta, ki sta dve meji človeka. Zato antropologija ne more in ne sme (po)enostav(lje)no po zgledu empiričnih znanosti zgolj privoliti v poenostavljeno počelo oz. temelj človeka.

Prav tako je za antropologijo pogubno zapiranje človeka tako v sterilno duhovno metafiziko na eni strani ali v posamezne pozitivno-'znanstveno' fizične izkustvene ali celo mehanske zakonitosti na drugi. Oboje ponareja človekovo celostno podobo. Še več: taki enostranski poskusi ogrožajo človekovo bivanje, zato je potrebno antropološko (celostno) obravnavanje človeka. Materializmi, pozitivizmi in idealizmi različnih smeri posredovanost človeške narave enostransko odpravljajo in tako (enostransko) pačijo podobo človeka in ga celo ogrožajo, ker z njihovo ideologijo postaja ne-človek. Vzemimo samo primer materialistične ali še bolj marksistične kolektivne podobe človeka.

Zato je razumljiva zahteva C. Lévi- Straussa, da je treba preveriti najširše in najbolj splošne človeške pogoje, **izročila človeštva**, kulturni kontekst, seveda pa tudi znanstvene poglede in spoznanja o človeku. Odprtost kot posebnost človeka nam torej ne dovoljuje

poenostavljenih rešitev, človeka ne moremo strpati v tak ali drugačen sistemsko-znanstveni kalup.

Oskar Schwemmer, zahteva za identiteto človeka upoštevanje razsežnosti, ki izražajo:

1. **Biološko**, se pravi naravnoznanstveno opisljivo temeljno danost in način vedenja, ki ga lahko razložimo iz te danosti.
2. Življenjski svet: tj. vsakomur dostopne neposredne **osnovne izkušnje**.
3. Prvotna (predzgodovinsko utemeljena) **pravila človeškega vedenja** - in z njimi povezane normativne predstave oziroma utemeljitve teh pravil- oz. kulturni okvir človeka.

Tudi ta Schwemmerjeva znanstvena zasnova antropologije razodeva razpetost človeka in z njo povezano težavo predstaviti celotno podobo človeka. Te razsežnosti združujejo namreč tri temeljne pojme o človeku: 'človekova narava', 'neposredna izkušnja' oz. 'prvinsko-racionalne prvine' ter 'občečloveške prvotnokulturne' sestavine. Metodično je pomembno, da štejemo k pogoju človeka vse: ne le bioloških danosti in nimamo umnosti za nekaj (kasneje) dodanega, kar pomeni, da je vsak človek, tj. tako **'prvi** kakor tudi **spočeti** človek določen z umnostjo in z njo a priori zavezan kulturni oziroma racionalni razsežnosti, ki **vedno** predpostavlja človeka kot odprto ali svobodno bitje. Odprto ostaja, kdaj in kako se je ta kulturni okvir začel, vsak posameznik pa se mora na novo včleniti vanj in ga sprejeti.

Antropologija kot 'krizna' oziroma kritična veda pa mora raziskati **razloge** za razsežnosti, norme, usmeritve in cilje človekovega življenja in delovanja. Človekovo življenje je odvisno tako od socioloških kakor od zgodovinskih razsežnosti, čeprav te same še ne ustvarjajo človeka, pač pa si po njih človek vedno znova določa **urejevalne mehanizme**, ki mu omogočajo, ohranjajo in zagotavljajo obstoj. Te urejevalne mehanizme določa tako **osebna kakor zgodovinska izkušnja**, znotraj katere človek dojema in opredeljuje svoje naravne danosti in zato svoje bivanje doživlja vedno kot zgodovinsko pogojeno.

Antropologija, ki upošteva samo biološke izvore oziroma naravne pogojenosti človeka, zanemarija te "zunanje" historične oz. družbeno-kulturne temelje, ki sestavljajo razumevanje človeka kot celote. Takšna antropologija uvršča človeka zgolj v verigo in proces življenja oz. vsega živega, ki je **genetično** določen. Ta tip antropologije so marksisti v nasledstvu Engelsove filozofije narave materialistično priredili po J. B. Lamarcku (bolj kakor po C. Darwinu). Tudi mnogi sodobni antropologi vidijo v razvojni teoriji vsaj eno izmed pomembnih metodičnih podlag za (filozofsko) antropologijo in človeka uvrščajo v genetski proces vseh živih bitij. Izhajajoč iz prazgodovine ugotavljajo, kolikor je mogoče to rekonstruirati na podlagi fosilov, da je začetek zgodovine tudi začetek človekovega bivanja. Človek torej ni posledica zgodovinskega razvoja, ampak njegov tvorec, prav pa ga po drugi strani razumemo šele ob upoštevanju njegove biološke izvornosti. Seveda pa je zgolj biologistično paradigmo treba preseči v zgodovinsko-filozofsko.

Fenomenološka antropologija potrjuje pomen naravnih zakonitosti človeka, ki so podlaga za utemeljitev filozofije o človeku. Biološka pogojenost pa ni zgolj zunanji okvir za historično pogojenost, temveč tvori, kot vse pri človeku, zgodovinskost kot sestavni del antropološkega temelja človeka. Zato večina antropologov utemeljeno predpostavlja, da ne moremo "zaobiti" genetskih pogojev pa tudi ne življenjskega prostora v najširšem socialno-zgodovinskem smislu, ker oboje skupaj sestavlja človekovo antropološko podlago. Človekovo življenje ima tako biološke kakor tudi historične razsežnosti. Človek pa je vpet v zgodovinski kontekst, ki določa njegovo kulturno danost oz. človekovo simbolično razsežnost. Z njo je določeno v kulturno razsežnost tudi vse, kar se tiče človeka in tako tudi to, kar označujemo za 'naravno', 'biološko', kajti značilnost človeka je, da tudi svoje naravne danosti razumeva, opredeljuje in vedno določa s kulturnimi, simboličnimi oz. z urejevalnimi mehanizmi. Zaradi različnega dojetanja teh simbolično-kulturnih okvirov, pogojenega z različno izkušnjo, ljudje vedno po svoje opredeljujejo te operativne mehanizme oz. kulturne okvire, vsem pa je skupno urejevanje, ohranjanje in pospeševanje človeka kot bitja. Postmoderna družba, zaznamovana z globalizacijo in z iskanjem takih urejevalnih mehanizmov, ki bi presegali zgolj ekonomsko-finančne učinke ter omogočali preživetje svetovne družbe, je še poseben izziv za antropologijo. Danes je spričo tega njena naloga, da ob podpori splošno-človeške oz. medijsko posredovane kulture postavlja take urejevalne mehanizme, ki bodo zagotavljali ohranitev in preživetje človeka.

2. 3 Razvoj moderne antropologije

V 19. stol. s prispevkom posameznih znanosti k poznanju človeka dobi tudi antropologija nove poudarke. Splošno, vsakdanje izkustvo, ki je do tedaj navdihovalo filozofsko znanje o človeku, vedno bolj nadomešča izkustvo posameznih znanosti. Antropologija pod vplivom znanstvenega izkustva moderne (biologi, psihologi, sociologi in kulturologi) pogloblja in razširja znanje o človeku, torej s študijem prvotnih ali modernih družb oz. njihovih kultur. Vse to krepi človekovo samozavest in ga utrjuje v zavesti posebnega bitja na tem svetu, kar s poudarkom zaznavajo sodobni antropologi.

Filozofsko je te pridobitve znanosti najbolj odmevno uveljavila in poskrbela za kritično študijo o človeku na začetku 20. stoletja **fenomenologija**. Tako obravnava človeka M. Scheler v delu *Položaj človeka v kozmosu* (1928). Še bolj kakor Scheler utemeljuje antropologijo na raziskavah bioloških in drugih znanosti o človeku Helmuth Plessner. Njegovo delo *Stopnje organskega in človek* (1928) je tako konkurenca in dopolnitev Schelerjeve knjige. Plessner, odločen nasprotnik nacizma, zaradi česar si je med vojno komaj ohranil življenje, opredeljuje človeka kot **ekscentrično bitje**, ki ni nikoli identično sam s sabo. Antropologija je po njem vezna znanost: "Trojno povezanost filozofske antropologije: s posameznimi znanostmi, s

filozofijo in zgodovinskim položajem človekovega življenja je treba upoštevati za postavitve in izvedbo njene naloge." Tudi delo Arnolda Gehlena (1904-1976, drugače od Plessnerja simpatizerja nacizma, (to je razvidno tudi iz tega dela) *Človek. Njegova narava in njegov položaj* gre v smer filozofske antropologije. Gehlen posebno izpostavlja človeka kot delujoče bitje in svojo zasnovo antropologije razume kot filozofsko razširjeno biologijo (**antropobiologija**). Poleg Buytendijka in Schelerja je nanj vplival tudi naravoslovec in medicinec, Nobelov nagrajenec Aleksij Carrel.

Oblikovanje novejših antropologij metodično določa primerjava človeka z živaljo. Zato antropologija pod vplivom ameriškega behaviorizma sicer upošteva človekovo obnašanje, a obenem kritizira behavioristično (John Broadus Watson:1878-1958; Burrhus Frideric Skinner:1904-1990) ožanje (redukcijo) mentalnih funkcij zgolj na (zunanje) obnašanje. Antropologija primerja človeka z rastlinami in živalmi celostno opredeljuje posebnost človekovega položaja v svetu. Razlikovalna značilnost človeka od ostalih bitij je, da ni vezan na neposredne zaznave okolja. To je za Schelerja podobno kot za Cassirerja razlog, da oblikuje človek **svoj** svet simbolično in se za razliko od živali lahko obenem po svoje odloči (distancira) od sveta in se tudi odpira svetu.

Govorjenje o človeku kot »o x, ki se v neomejeno odpira svetu« (Scheler) Oswald Schwemmer označuje za preprosto biologistično podmeno, po kateri naj bi bil človek pri svojem delovanju manj zmožen kakor žival in naj bi zato moral toliko bolj razvijati duhovne zmožnosti, da bi lahko nadomestil telesno pomanjkljivost z duhovno veličino. To "Schelerjevo biologistično podmeno" potrjujejo vodilni sodobni biolog Adolf Portmann in tudi drugi, ki razlagajo človekovo nezmožnost delovati »naravno« (v primerjavi z živaljo) kot zahtevo, da si človek ustvari **pravila (etiko)**, po katerih lahko zanesljivo in uspešno deluje v okolju.

Tako imenovana eksperimentalna antropologija se pretežno ogiba vprašanju utemeljitve etičnega in celostnemu filozofskemu odgovoru o človeku ter ostaja pri opredelitvi človekove podobe z določeno znanstveno paradigmo, etika pa naj bi sledila iz nje sama po sebi. Problem etike se danes zastruje tudi zaradi postmoderne konstruirane podobe človeka, ki ustvarja 'spremenljive človeške prostore', to pa povzroča moralno negotovost. Zdi se, kakor da ni več mogoče priti do ustrezne podobe človeka in naj bi si človek zato tudi sproti ustvarjal etiko. Po drugi strani pa narašča potreba po etiki in po etični utemeljitvi človeka oz. po antropološko-etični skladnosti človeka, kar seveda narekuje ustrezno antropološko utemeljitev človeka.

W. Kamlah z jezikovno-analitično metodo v *Filozofski antropologiji* vidi temeljni pojem za tako utemeljitev v splošno spoznani in priznani človekovi **potrebnosti**, ki jo je treba prevesti v (antropološko) "normo, ki usmerja delovanje, ki vodi do razumevanja lastne identitete.« Če priznavamo vsakega človeka kot bitje, ki ima potrebe, je s tem na novo

opisan **kategorični imperativ**, ki pa drugače od Kanta izhaja iz neposredne izkušnje potrebnosti, ki jo ima vsak človek, ne pa zgolj iz formalne dolžnosti. Zaradi izkušnje ima pojem 'potrebnosti' v antropologiji tudi operativno moč. Kamlah jo v svoji antropologiji razvije v človekovi govorni izkušnji, ki je okvir in smernica za celotno človekovo delovanje, saj človek vse svoje delovanje razvija z govornico, ki mu omogoča delovanje in je torej okvir njegovih življenjskih usmeritev, ker določa dojemanje in urejevanje sveta se pravi, kako naj se ravna (etika!) znotraj tega govorno-simbolnega sveta.

Pri tem je problem odnosa etike in antropologije, da iz antropoloških stavkov (sodb), ki opisujejo človekovo stanje oziroma njegovo podobo, ne moremo enostavno izpeljati etičnih norm. Dokler sta bili etika in antropologija (oziroma racionalna psihologija kot del metafizike) del celotnega (sklenjenega) filozofskega sistema, je bila tudi povezava lažja zaradi skupnega pojmovnega okvira obeh panog. V novem veku pa je nastajal med njima vedno večji razkorak. Kant sicer načelno odnos etike in antropologije znova vzpostavlja v **avtonomnosti subjekta**. Etika kot avtonomna panoga je posledica človekove istovetnosti in samostojnosti oziroma svobode, kar pomeni, da je človek že vnaprej po svoji danosti etično zaznamovan in antropologija mora kot strešna znanost v človeku "odkriti" in utemeljiti etičnost, da bi mu omogočila etično 'poslovanje'. Poskrbeti mora torej za takšno podobo človeka, iz katere bo etičnost razvidna. To sicer ne pomeni, da antropologija daje šele možnost etiki, temveč da antropologija odpira, 'razgrinja' etične pogoje človeka in sicer vedno ko se zavzema za korektno podobo človeka.

Značilen za sodobno antropologijo je ponovni poudarek že starega spoznanja, da človek ni zgolj naravna danost, ampak je hkrati tudi kulturno bitje, torej gre za povezanost naravne in kulturne razsežnosti človeka. Antropologija je ravno glede na svojo povezovalno nalogo za nemškega sociologa in filozofa, predstavnika tako imenovane frankfurtske neomarksistične sociološke šole Jürgena Habermasa (1929-) znanost, ki posamezne panoge predpostavlja, jih obdeluje ter vključuje v celoto. Empiricistične poenostavitve človeka je treba preseči s celotnostjo, v kateri se najdejo narava in kultura, telesnost in duhovnost itn. Zato ne moremo govoriti o celostni podobi človeka, če nanj gledamo le psihološko, sociološko, biološko, torej le z vidika ene znanosti. Celostni pristop pa je utemeljen že s tem, da je človek sam avtor vseh znanosti in vsega kulturnega snovanja sploh ter je tudi vse v svetu z njim oz. po njem poenoteno v skupni kulturni okvir, ki je tudi skupni temelj vseh znanosti. Vsaka znanost torej izhaja iz tega enotnega okvira in ima svojo področno govornico, katera pa, kakor poudarjajo jezikovni teoretiki, izhaja iz osnovne človeške govornice.

Antropologija mora zato preseči dvojnost telesa in duše oz. narave in kulture ali kakih drugih polarnih pojmovnih parov, čeprav jih mora upoštevati kot mejne pojme, ki so posledica naše

izkušnje s človekom, ki izkustveno presega. Govorjeno na ravni simbolične zmožnosti oz. govornice: Človek vse izraža v simbolih oziroma v besedah, ki mu predstavljajo resničnost, a obenem simboli oz. besede ne izrazijo te resničnosti popolnoma, do konca. V tem smislu so **pojmovni pari** narava-kultura, telo-duša ali posameznost-splošnost postavljeni v simbolični oziroma govorni okvir in imajo znotraj njega svojo vlogo obenem pa tudi omejitvev, (lat. *definitio*, omejitvev). Tako sta npr. tudi pojma "narava" in "kultura" znotraj sistema govornice oz. človekovega simboličnega sistema enakovredna. Nobeden izmed njiju ni bolj 'naraven' ali 'kulturn' oz. narobe, kajti oba sta mejna pojma ene in iste (človeške) resničnosti, ki jo dojemamo z govornico šele po obeh teh pojmihih.

Antropologijo danes označujejo tudi različne panoge, ki se ukvarjajo s človekom pod različnimi vidiki in ga preučujejo s področja etnologije (gr. *éthnos*, ljudstvo=narodoslovje), kulturno-socioloških razsežnosti človeka, izvorov njegovega nastanka in življenjskega prostora (etologija: gr. *éthos*, navada: veda o običajih različnih ljudstev) itn. Ravno zato pa so takšne "regionalne" antropologije pomembna spodbuda oz. pomemben prispevek k filozofski antropologiji, ker opozarjajo na odločilne vidike človeka v različnih kulturnih okoljih. To preučevanje je spodbujalo zanimanje za pojav verstev, povezano s preučevanjem preprostih družb oz. kultur, za kar so se zavzemali poleg že omenjenih religiozologov in sociologov še drugi kakor npr. Gerardus von der Leuw (1890-1950), Edvard Evan Evans Pritchard (1902-1973), Claude Lévy-Strauss (1908-), Paul Ricoeur (1913-), Victor W. Turner (1920-1983), Mircea Eleade (1907-1986) idr.

Drugače od teh področnih (kulturne, socialne itd.) antropologij tukaj s pojmom '*antropologija*' označujemo filozofsko vedo, ki upošteva spoznanja pozitivnih znanosti in področnih 'antropologij' ter vsakdanje in filozofsko izkustvo, da lahko podaja celostno podobo človeka.

Čeprav bomo človeka razčlenili in obravnavali njegova različna področja, se ves čas zavedamo, da ima vsaka filozofska razčlenitev tudi svoj empirični vidik (zunanjost izkušnja), ki je zanimiva in pomembna za preučevanje človeka, saj gre za neposredno izkušnja - o človeku kot o samem sebi. Upoštevanje vsega metodično omogoča določiti celostno podobo človeka. Slikovno izraža to celostnost podoba drevesa oz. sploh vsake rastline. Ta je ukoreninjena v zemlji (telesna razsežnost človeka) in se vzdiguje v nebo (duhovnost). Seveda pa je vsaka slikovna podoba še vedno nepopolna oz. pomanjkljiva, ker je resničnost človeka bolj zapletena. Že vsakdanja izkušnja nas sproti opozarja, da moramo s človekom ravnati pozorno, spoštljivo in se izogibati enostranskosti, ker imamo opravka s skrivnostjo, kar so vedeli že stari modreci. Šele tako se bomo po človekovi vsestranski pojavnosti približali njegovi pravi bitnosti. Kljub današnjim globalizacijskim, posebej medijsko-

tehničnim pridobitvam, ki skušajo človeka čim bolj shematično zajeti in predstaviti, ostaja človekova skrivnostnost imperativ, ki zagotavlja da smo na pravi poti k človeku. Prav tako postmoderna govorica, po kateri naj ne bi bilo nič stalnega (kakor so govorili že sofisti) terja, da se sogovorniki poenotijo, če hočemo, da bo naše govorjenje smiselno in da besede (o človeku) ohranijo svojo težo in pomen. Sogovornik, ki bi se vedel v duhu stališča "vse moje besede so negotove, ne morete se zanesti na nič", vnaša v govorno izkušnjo resne težave, ki se pričnejo najprej pri njem samem: Ali naj ga spričo te trditve jemljemo zares? Če pa ga jemljemo zares, potem je trditev, ki jo izreka, z izrekanjem in sprejemanjem sogovornika že zanikana. Le govorica ostaja odskočna deska za srečevanje in dialog osnovna matrica človekove poti v njegovo lastno resničnost, s tem pa v resničnost sveta.

3 ČLOVEKOVA SIMBOLIČNA FUNKCIJA

Neill Postman ugotavlja, da so "pojmi resnice vsakokrat zelo tesno povezani s perspektivo določenih izraznih likov. Resnica ne prihaja nenaličena in je nikoli kot take ne moremo spoznati. Nastopiti mora v njej primerni obleki, sicer je ne priznamo, z drugimi besedami: 'resnica' je nekaj takega ko kulturni predsodek. Vsaka kultura temelji na postavki, da se resnica pusti posebno verodostojno izraziti **v določenih simboličnih likih**, ki se zdijo mogoče v neki drugi kulturi trivialni oz. brezpredmetni." Človek ima zmožnost, da ta sistem posredovanja resnice in resničnosti stalno oblikuje in dopolnjuje. Človek ima za to na voljo govorico kot univerzalni simbolični sistem, znotraj katerega človek daje ustrezne poudarke in določa besedam pomen glede na uporabnost. Danes je uporabnost simboličnega sveta glede na medijske tehnike še posebno problematična, saj se zdi, da je mogoče vse poljubno konstruirati, čeprav vemo, da so že sofisti obravnavali to dilemo. Platon zoper nje zagotavlja, da je vedenje o sposobnosti duše, ki ve za dobro in lepo podlaga za govor, ki v dialogu postavlja temelje resničnosti, tako da govorica ni prazna. Govorica pa je zato v dialogu izpostavljena stalnemu preverjanju. Wittgenstein je v *Traktatu* zapisal: "Vsa filozofija je kritika jezika". Ker je jezik "univerzalni medij" "imamo v bistvu eno govorico in to je navadna govorica. Ni nam treba najprej iznajti nove govorice ali ustvariti neko simboliko, temveč je to vsakdanja govorica, s predpostavko, da jo osvobodimo nejasnosti, ki tičijo v njej." Govorica nam odpira

svet, je univerzalni simbol, z njim človek živi "v novi resničnosti" zaradi česar je ves svet človeku posredovan, se pravi ničesar človek ne doseže in ne dojame brez te sposobnosti, da si posreduje svet. Simbolično označujemo človekovo sposobnost in prizadevanje, da se odtrga od verige ostale narave in si ustvarja svoj, tj. človekov svet, ki ga zato imenujemo tudi **simbolični** svet. Simboličnost zaznamuje človeka v primerjavi z drugimi bitji kot enkratno bitje na svetu, ker je z njo sposoben graditi svoj lastni (osebni) svet.

Pri tem človek dojema naravo kot objekt, kot pred-met, sebe pa doživlja kot subjekt kot tistega, ki je podvržen oz. podložen (lat. *subficio*, podložiti), je nosilec, ki skupaj z drugim ljudmi (svojimi dialoškimi partnerji) tvori **dialoški** položaj in podlago, na kateri se dogaja svet. Nasproti nam je vržen predmetni svet. Zato človek vse, tudi sebe in drugega ter ostali pojavni svet doživlja oz. opredeljuje kot govorjeni svet. Po tem simboličnem svetu (govorici) pa se uveljavlja kot bitje in se srečuje z drugim. Naravo, sebe in drugega obravnava človek le po dialogu z drugim, s katerem raziskuje ta svoj svet. Kakor je zapisal Platon v Apologiji, »življenje, ki ni raziskano, ni vredno življenja.« z dialogom raziskuje človek tudi svojo lastno podobo. Ta proces se prične s človekovim prihodom na svet, ko se mu začne odpirati (oz. razširjati) obzorje sveta s posredovanjem drugih, ki so odločilni za vse nadaljnje človekovo življenje, ki se zgodi le z dialogom.

Problemi razumevanja človekove simboličnosti se zaradi kopičenja podatkov in njihove shematske določenosti in systemske natančnosti zaostreje: »Bogastvo dejstev ni nujno bogastvo misli.« Nastaja vtis, da je poleg vsakdanje govorice, ki je povezana z izkušnjo negotovosti, strahu, upanja, pričakovanja itd, obstaja dokončna, jasna, 'neposredna' govorica znanosti oz. medijsko-tehnične neposrednosti in razpršenosti. Ta 'direktni' svet naj bi bil svet, kjer je tudi človek predmet med predmeti, postavljen v medijski proizvodni sistem. Zato govorica postaja vedno bolj tehnična, računalniška, ki oži simbolično sposobnost človeka.

Človek je bitje odnosa do vsega: "To pomeni, da se vede odstojaše (distančno in to mora v dialogu doreči, op. J.J.) in se v taki naklonjenosti znova ohranja, ne nazadnje k svoji sposobnosti za govor ... človek se z govorom odpre in zapre."

Človekova **simbolična** sposobnost izvira iz njegove različnosti od živali v dojemanju in organiziranju njegovega življenja: »jezik, mit, umetnost in religija so deli tega vesolja.« V evropskem izročilu si je to dejavnost privzela posebno filozofija, ta je dala teoretično podlago za kulturno, posebno pa znanstveno snovanje in delovanje

človeka.

Simboličnost (v zgodnji obliki človeške kulture predvsem kot mit) ne izraža zgolj človekove umske razsežnosti, marveč še bolj njegovo **čustveno naravnost**, kar pomeni, da človek sprejema in oblikuje svoj simbolični svet bolj kakor na umski na čustveni ravni. Najbolj značilno je za zgodnjo dobo odraščanja otroka, ko partnerji (starši in drugi) v dialogu od rojstva naprej zaznamujejo besede, ko spremljajo otroka pri zanimanju za okolico in distanciranju od nje (faza upornosti) ter njegovo nadaljnje dozorevanje, puberteto in odraščanje. Najpomembnejše življenjske prvine se postavljajo rano v tem obdobju in zato so prvi meseci in leta otrokovega življenja odločilni za nadaljnja obdobja. Človeka čustveno oblikujejo sheme oziroma kode, po katerih potem dojema svoje življenje. Zato se mnogih osnovnih shem, ki so napačno postavljene, ne da več spremeniti oz. se jih ne da več popraviti. Otroci, ki so po rojstvu prišli k živalim in pri njih prvič dojemali svet, niso bili več sposobni popraviti te simbolične odklona (deviacije) in so zato umrli. Njihovo življenje se ni moglo razviti, ker se jim ni mogel razviti osnovni mehanizem človeškega dojemanja sveta. Podobno velja za 'manjše' odklone, ki se zgodijo v zgodnjem otroštvu zaradi napačnih (hudobnih) dejanj odraslih (staršev itd.) Freud pravi: "V prvih treh ali štirih letih življenja se fiksirajo vtisi in ustalijo načini odzivanja na zunanji svet, ki jih nobeno poznejše doživljanje ne more več oropati pomena."

Glede na dostopno otrokovo izkušnjo psihologi, etnologi, filologi in drugi strokovnjaki skušajo rekonstruirati tudi prvotno stanje človeka ter človeštva oziroma naroda. Tudi v zgodovini namreč nastaja kulturno-religiozna shema, ki določa življenje človeka od pradavnine. Simbolični svet ima osnovno strukturo, ki je od začetka človeka in ki določa njegovo življenje in delovanje. Človeštvo se stalno vrašča v te izvorne prvine, ki so podlaga nadaljnjega kritičnega preverjanja človekovega položaja danes. Čustva namreč zelo tesno povezujejo psihično in telesno plat človeka.

To preverjanje se začneja in nadaljuje na ravni od-govora (**dialog**) in po njem se sproščajo človekova čustva, ki se vežejo na simbolni sistem. Človekov simbolični svet je ne le logično in hierarhično ampak še bolj pomembno **vrednostno** zgrajen in utrjen, zato pa čvrst in urejen. Racionalna urejenost in emocionalna trdnost sta med seboj tesno povezani: modrost emocionalni trdnosti daje preglednost, emocionalnost pa sistemu daje človeško moč, toplino in pristnost. Zato se umnost in čustvenost med seboj dopolnjujeta.

Razlika med človekom in živaljo je torej v tem, da se žival odziva na okolico in je njen simbolični svet razmeroma majhen in odvisen od okolja ter neposredno naravnano na predmete v okolju. Človek pa je sposoben do stvari vzpostaviti odnos, jih poimenovati in se z uporabo (dogovorjenih) imen (simbolov) distancirati od naravnega okolja. Cassirer to označuje kot »razliko med propozicionalnim jezikom (človeka) in (samo) emocionalnim jezikom živali«. Razlikuje znamenja, ki jih sicer prepoznavajo tudi živali in simbole, ki so proizvod človekove (intencionalne-pomenske) sposobnosti. »Le človek je razvil simbolično imaginacijo in inteligenco.« Kot zgled navajajo jezikovni teoretiki in psihologi govorici Laure Bridgmann in Hellen Keller – gluhonemi in slepi dekletci, ki sta po vztrajnih prizadevanjih svojih učiteljev **dojeli** pomen besed, tako začeli uporabljati govorne simbole in torej govorico, ki jima je odprla pot v človekov simbolični svet. Pri tem ni odločilna tehnična plat, temveč splošni način dojemanja stvarnosti, ki ga zaznamuje **intralizacija** oziroma **ponotranjenje**.

Simbolična sposobnost je torej izhodišče za etično delovanje človeka, kolikor človek po njej nenehno izhaja iz ustaljenega in ustvarja novo. Simbolično delovanje omogoča človeka kot bitje, s tem si ustvarja možnosti svojega človeškega sveta. Ustrezno čustveno ravnotežje, posebno v zgodnjih letih človekovega razvoja, daje dobro podlago za uresničevanje oziroma razvoj človeka kot etičnega bitja. Človek si namreč s svojo simbolično sposobnostjo ohranja, vzdržuje in razvija svoje človeško dostojanstvo. **Simboličnost ga torej zaznamuje kot etično bitje**, odločilno vlogo v tem procesu imata **dialoškost** in **čustvena** uravnoveženost. Oropanost ali pomanjkanje dialoškega položaja v prvih letih življenja lahko človekovo simbolično sposobnost popolnoma zakrni, to potrjujejo primeri otrok, ki so odraščali pri živalih in nismo ob vstopu v svet imeli možnosti, da jo s sočlovekom razvijejo.

3. 1 Človek bitje simbola

Filozofi, sociologi in psihologi so si edini, da najustrezneje označujemo človeka z njegovo simbolično funkcijo. Glede tega soglašajo npr. ameriški pragmatist Charles Sanders Peirce (1839-1914), teoretik simbolične zmožnosti Ernst Cassirer (1874-1945) in psiholog Jean Piaget (1896-1980). Vseeno je torej, kaj govorimo o človeku ali iz katerega zornega kota obravnavamo njegov problem, vedno govorimo o človeku kot simboličnem bitju. Zato se

seveda ne filozof, ne katerikoli znanstvenik ne moreta ogniti govorjenju o človeku kot simboličnem bitju. Govoriti kot človek oziroma govoriti o človeku pomeni govoriti simbolično. Vprašanje pa je, ali je človekova duševna zgradba kot taka že sama po sebi simbolična ali pa je (še) simbolična funkcija vplivala na oblikovanje takšne psihične sfere. Kajti če je simbolična funkcija tudi globlje zvezana s psihično sfero, potem ni njena vloga samo formalna, ampak je to način uporabe simbolične sposobnosti tudi temeljna resničnost človeka. Težko je medsebojno zvezo simbolične resničnosti in psihične strukture človeka natančno opredeliti ker psihično strukturo spoznamo po simboličnosti. Prav tako je fiziološka resničnost človeku spoznavno dojemljiva le po simbolične sposobnosti. Psihično in fizično pri človeku je vdeto v njegov simbolični način dojemanja sebe in sveta in dojemljivo samo po tej človeški izkušnji. Zato je težko predstaviti zakonitosti medsebojnega nastanka in vplivanja.

Zaradi razlikovalne primerljivosti si pomagamo pri reševanju tega vprašanja s primerjavo človeka z živaljo. Po dosedanjih raziskavah je simbolična ali semiotična funkcija notranji duševni proces. Simbolična (gr. *sýmbolon*, pogodba, dogovor, znamenje) funkcija pomeni vsak človeški odnos do nečesa v človeku ali zunaj njega (v zunanjem svetu) in tako vseh človekovih dejavnosti. Bistvo simbolične funkcije je v zastopanju oziroma predstavljanju (reprezentaciji) stvari oziroma odnosov, po simbolih tj. razčlenjenih (diferenciranih) znakih, ki so rezultat izkušnje. Človek kot subjekt oz. nosilec gradi simbolični svet oz. že zgrajeni svet simbolov (sprejeto govornico) kombinira po pravilih sistema. Znaki zastopajo nekaj, obenem pa so sredstvo, s katerim človek izmenjuje svojo izkušnjo z drugimi ljudmi.

Za opredelitev jezika navajamo ameriškega Noama A. Chomskega (1928- .) razlikuje zunanji in notranji jezik. Zunanji jezik razume neodvisno od možganov kot "zbirko (ali sistem) neke vrste dejanj in vedenj". Sem šteje tudi slovnico. Notranji jezik pa je "prvina duha osebe, ki zna jezik". Njegovo razlikovanje temelji na njegovi postavki, da je govornica zvezana s človekovo duševno strukturo. Medtem ko so tradicionalne panoge obravnavale jezik predvsem kot zunanjo strukturo oz. kot Z-unanji jezik, predlaga Chomsky, naj prestavimo težišče na notranji jezik. S tem se po njegovem bolje približamo resničnim problemom govornice, ki nam jih jezik kot sistem često zamegljuje. Chomsky je s svojo zasnovo s tem odprl antropološke probleme govornice kot temelja človeka kot simboličnega bitja. Po Chomskem je naloga znanosti "razložiti lastnosti in načela, odkrita v preučevanju duha. Natančneje: odvisnost znanosti, ki se ukvarja z možgani, in preučevanje duha je vzajemna." Človekova simbolična funkcija pa ima **vsebinsko** - pripovedno (propozicionalno) in **čustveno** (emocionalno) plat.

Značilnost človekove simbolične funkcije je njena neomejenost in odprtost. Temelji v odnosnosti (relacionalnosti), s katero človek lahko povezuje posamezne elemente sistema govornice ali celo več sistemov v nove medsebojne zveze. Danes je ta odprtost dobila

dodatne razsežnosti in nove neslutene možnosti, a po drugi strani tudi nove omejitve zaradi množitve medijske tehnologije. Odpirajo se možnosti različnih govoric, novih virtualnih svetov, kljub temu pa nam ravno medijska tehnika zapira simbolični svet v neposredno 'umetni' medijski blišč, ki ne dopušča zaznave tistega, kar naj bi govorica spregovorila. Po besedah Valterja Benjamina smo izgubili avro, skrivnostno tančico, ki obdaja človeka oziroma svet. Vse je le še pozunanjenje in ponavljanje tehnično načrtovane simbolične resničnosti. Svet je z mediji postal tehnična "globalna vas", kot pravi kanadski medijski teoretik Marshall McLuhan (+1980), ki zastopa tezo, da je medij podaljšek telesa, s čimer na nov način odpira predstavo Chomskega o govorici kot izrazu telesa. Tudi drugi medijski teoretiki poudarjajo, da je simbolična funkcija z razvojem sodobnih medijskih sredstev postavila nove probleme človekove govorice kot univerzalnega simbola. Medijska tehnika zelo uspešno izrablja okoliščino, da imajo simbolična sredstva nalogo sporočati, ker so sredstvo komunikacije, se pravi, so informacijskega ne energetskega izvora.

3. 2 Tvorbeno pretvorbena slovnica (transformationalna generativna gramatika)

Noam Chomsky je kot kritik behaviorizma usmeril svoje filozofsko snovanje v dokazovanje, da je simbolična sposobnost človeku prirojena.

Behaviorizem je namreč trdil, da se človek predvsem odziva na zunanje dražljaje oz. dogodke. Chomsky kritizira to pozunanjenost behaviorizma, po kateri je človekova govorna dejavnost plod situacijskih zakonitosti. Trdi, da je organizem kot naravna tvorba relativno dobro strukturana celota. Organizem ima sam v sebi mehanizme za delovanje in tako tudi za govorno sposobnost (*linguistic competence*). Ta je sistem jezika, ki potem omogoča jezikovno dejavnost (*linguistic performance*). Vse skupaj je zapleten sistem, ki ima svojo globinsko strukturo, gramatika ji daje ustrezno povezavo.

Bistvena lastnost jezika je ustvarjalna dejavnost človeškega duha, da tvori stavke, zato je po Chomskem "slovnica del psihologije. Jezikovna zmožnost je govorčevo duševno stanje, ki naj bi (posredno) razložilo njegovo jezikovno vedenje, ki ima odločilno vlogo pri nastajanju tega vedenja. Rezultat, produkt tega vedenja so jezikovni simboli." V svoji razlagi ustvarjalne dejavnosti (tvorbene gramatike) trdi, da je človeških duh v sebi tako usposobljen: »Kultura je genetsko določena« da deluje in ustvarja navzven. Pri tem Chomsky kljub strogo lingvističnemu stališču meša človeško strukturo gramatične sposobnosti s psihološkim stanjem. Tako se ne more ogniti psihologizmu, ki pravila izvaja zgolj iz fiziološke danosti človeške psihe. Natančnejše preučevanje tega odnosa pa ravno kaže, da pravila niso tako absolutno določujoča, da bi programirala človekovo

simbolično dejavnost ampak ravno nasprotno: Človek je odprt za to dejavnost. Nimamo pa vrojenih pravil, iz katerih bi izvirala simboličnost, ampak obstaja neka drugačna medsebojna zveza med pravili in duševnim stanjem.

Psihologi, ki so kritizirali Chomskega, so predložili modularno teorijo: Ta naj bi razložila, da vrojena gramatikalična sposobnost (kompetentnost) ne deluje vedno po absolutnih fiziološko določenih pravilih, pač pa je govorno ravnanje (*performance*) svobodno. Simbolične danosti torej niso vrojene in človek ne more biti zato duševno absolutno določen, pač pa je sposoben, da iz duševnih danosti po drugih vplivih in merilih svobodno deluje in oblikuje simbolični svet. Čeprav je razlaga Chomskyega pomembno vplivala na razprave o jezikovni simboliki, je po drugi strani pokazala na nedorečenost vsakega enoumnega reševanja tega vprašanja. Chomskega je podpiral npr. harvardski profesor Willard Van Orman Quine (1908-), ki je prav tako zagovarjal fizikalizem: vrojenost simbolične oz. govorne strukture, le da je menil, da te ni moč empiristično dokazati. Vrojenost gramatikalične in simbolične strukture človeka so potrdili tudi strokovnjaki za računalništvo, a obenem poudarili njeno posebnost glede na računalniški sistem: Če imamo znano in dano bazo podatkov, še vedno ostaja odprt problem pojasnitev simbolične strukture človeka in predvsem njenega izvora, ki ji drugačen od računalniškega.

Sklepi Chomskega so močno odvisni njegove usmerjenosti proti behavioristični lingvistični šoli Leona Bloomfielda (1887-1949), ki razlaga vse človekovo delovanje kot vedenje, tudi govorno sposobnost, izhajajoč iz govornega opazovanja in preučevanja tega vedenja. Drugače od tega "zunanjega pristopa" je Chomsky dal toliko večjo težo notranji prirojeni dispoziciji, ki je neodvisna od zunanjih okvirov človekovega ravnanja.

3. 3 Socialno-kulturna pogojenost

O pojmovanju jezika kot psihične strukture (*linguistic competence*), ki je podlaga za izvajanje (*performance*) pa izrekajo dvom jezikovni teoretiki, ki menijo, da je pomen govornice določen z uporabo, ki je mogoča znotraj komunikacijske skupnosti. Zato ti teoretiki človekove kulturne funkcije poudarjajo, da ima človek sicer prirojene nastavke za govorico, vendar so odločilni socialni oziroma socialno-kulturni okviri, ki prispevajo k njenemu razvoju. Težko bi namreč razložili odprtost in neposrednost človeka ob rojstvu, ki dobiva z razvojem in učenjem vedno določeno simbolično strukturo. Kulturni okvir je sicer genetsko zasnovan, vendar kulturno spodbujen. Psihologi kakor J. Piaget, L. Vigotskij in drugi so na podlagi preučevanja človekovega razvoja opozarjajo na drugo pomembno plat človekove narave, na njegov razvoj, na katerega pa vplivajo tudi **zunanj**i ne samo notranji dejavniki.

Fiziološko zaprto strukturo simbolične funkcije Chomskega, je dopolnil posebno Lev Vigotskij. Njegova spoznanja potrjujejo tudi drugi filozofi, psihologi in jezikovni teoretiki.

Mentalni razvoj človeka je po njem odvisen od socialnih in kulturnih razmer, pri čemer Vigotskij izrecno poudarja, da se v teku teh procesov ne menja toliko notranja sestava in struktura psihičnih funkcij, veliko bolj pa zveze in odnosi med posameznimi funkcijami. To pomeni, da je mentalna funkcija po fiziološki plati sicer strukturno podana, da se pa v svojih medsebojnih operacijah in odnosih spreminja. Na spremembe pa vpliva predvsem socialno-kulturni, torej osebno-zgodovinski razvoj.

Raziskave kažejo, da razlike v pomnjenju preprostega in 'kulturnega' človeka niso toliko v spremembi notranje strukture te funkcije kakor v uporabljanju sistemov funkcij, ki so udeleženi v enem ali drugem primeru. Podobno razlaga vpliven ameriški antropolog Clifford Geertz, ko primerja inteligentnost preprostega človeka na Javi in tehničnega človeka New Yorka. Prvi ima razvite mehanizme za obvladovanje džungle, drugi pa za tehnično obvladovanje sodobne civilizacije. Vsak ima torej drugače razporejene inteligenčne sposobnosti, kar je posledica človekove dosedanje kulturne izkušnje, ki ga je oblikovala strukturirala v določeno smer. Avtor ugotavlja, da med preprostimi in civilizacijsko bolj razvitimi ljudmi ni razlik glede inteligenčne sposobnosti.

Značilnost prve dobe življenja je torej, da si v njej človek oblikuje kode, po katerih se potem simbolično oblikovanje sveta strukturira v vedno bolj določenem smislu. Zato obstajajo razlike med posamezniki (npr. celo med enojajčnimi dvojčki) in posledično seveda tudi med krajevnimi in nacionalnimi posebnostmi skupin. Odločilno vlogo imajo pri tem čustva, ki ponujajo ne le individualne ampak tudi socialne kode ravnanja. Sodobne raziskave naj bi potrjevale, da se ta proces začenja celo že v materinem telesu, ker otrok že takrat glasovno oziroma tudi širše čutno dojema vplive matere in posredno druge okolice. Wucherer-Huldenfeld poudarja, da je posebno filozofija pozabila na to človekovo odvisnost od matere, ki se mora nadaljevati tudi po rojstvu.

Vsak kulturni okvir ima torej svoje systemske funkcije: Delovanje teh funkcij je pri ljudeh različno. Ameriški psiholog G. A. Miller ugotavlja, da je osnovna možnost pomnjenja 7 različnih elementov in je dokazana pri otroku in pri odraslem, ni pa je mogoče povečati. Lahko jo povečamo z uporabo novega sistema, npr. ko po asociativni poti povežemo več elementov med seboj. Gre za prevajanje »v svojo kodo«; tako vsako pripoved povemo s svojimi besedami. In ravno uveljavljanje takega funkcionalnega sistema je plod človekove simbolične funkcije. Iz tega sledi, da je dobra osnovna zaznamovanost (primerna signalizacija) za človeka tudi možnost uspešnosti nadaljnjega delovanja: Če nam pri otroku uspemo ustvariti sistem, v katerem se asociativno čim bolj znajde, je to tudi zagotovilo dobrega delovanja poslovanja človeka.

Preučevanje človekovega razvoja potrjuje, da je njegovo vedenje razumljivo šele v zgodovinski perspektivi. Socialno okolje je pogoj, da se razvijajo simbolične funkcije in sposobnost komunikacije po pravilih oz. sistemu znakov. Odraščajoč otrok postaja

govorno sposoben in s tem tudi večč neskončnih oblik organizacije. "Govorica prinese notranje in zunanje na en raven in sicer na svojo jezikovno" Človek z govoricno svet povzema vase.

Značilno za človeka v primerjavi z živaljo pa je, da se lahko v tej organiziranosti obrne samemu sebi: Žival je sicer sposobna nekega komuniciranja (dialoga), ne more pa razviti svoje kulturnosimbolične sposobnosti proti sebi, kar lahko stori človek. Zaradi tega pa je človek (za-)o-sebno bitje: svojemu življenju daje popolnoma samosvoj pečat: Govorica postane tudi sredstvo individualnega vedenja. Človek se lahko obrne k samemu sebi in z govoricno oblikuje svoj lastni svet in z njim samega sebe, oziroma z izbranimi funkcionalnimi povezavami znotraj simbolične funkcije razvija popolnoma svoje (simbolne oziroma govorne) procese, torej splošne kulturne okvire, ki jih sprejema in s svojim vstopom v svet oblikuje tudi po svoji lastni uvidevnosti.

Govorna funkcija drugače od drugih mentalnih funkcij kaže dvoje posebnosti: Človek z obvladovanjem besede (simbola) postane gospodar položaja: 1. oblikuje si lahko načine ravnanja (funkcionalne procese) in 2. Besede mu omogočajo ponotranjenje (internalizacijo). Tako se človekov govor pojavlja v dveh oblikah: kot sredstvo **socialne komunikacije** oziroma urejanja medsebojnih zadev in kot **sredstvo mišljenja in urejanja vedenja posameznika**. V primerjavi z živaljo opazimo, da človek ti dve funkciji povezuje: Četudi poznajo živali medsebojno komunikacijo, ta nikoli ne vpliva na spremembo osebnega vedenja, kar je značilno za človeka.

Primerjava teh dveh zasnov kaže, da socialna razsežnost simbolične funkcije, ki jo poudarjajo misleci, zastopniki stališča, da se prirojeno razvija s socialno-kulturno oblikovanostjo (Vigotskij in drugi), bolje pojasnjuje govoricno in njeno značilnost označevanja (signifikacije). Človeku se s temi procesi odpira možnost za oblikovanje, določitev, obdelavo in izpopolnjevanje znakovnega sistema. Prav tako ta zasnova dobro pojasnjuje problem socialnega in individualnega v simboličnem sistemu in vlogo čustev v teh procesih. Tvorbeno pretvorbena gramatika Chomskega pa drugače od tega trdi, da je samo en način, po katerem možgani delujejo s simboli in zato naj bi bila simbolna sposobnost popolnoma samostojna (avtonomna), individualna, zelo specializirana in neodvisna od sociokulturnih pogojev in tudi od drugih funkcij v človekovih možganih. Socialna pogojenost simbolične sposobnosti kaže, kako se mentalne funkcije različnega genetskega izvora lahko v zgodovini med seboj oblikujejo, prepletajo in povezujejo, kar samo potrjuje plastičnost in gibljivost simboličnega sistema in s tem njegovo odprtost. V grobem je razlika še bolj jasna: Chomsky predpostavlja, da vse izhaja iz nedoločenega možganskega dela, zato skuša to sposobnost (funkcijo) tudi krajevno določiti, Vigotskij pa meni, da ni nobene vmesne (medsebojne) mehanike, zato tudi ne moremo lokalizirati teh funkcij.

Ivan Ivić predlaga naslednjo opredelbo za simbolične procese, čeprav je jasno, da so spoznanja zaradi malo raziskanih problemov prenatalne psihologije in zaradi drugih razlogov še v zelo embrionalni fazi. Ivićeva opredelba kljub empiričnemu ozadju temelji predvsem na filozofski postavki govornice v duhu zgodnjega Wittgensteina, da govornica odslikava resničnost; določa torej bistvo in strukturalne odnose govornice kot vmesnega člana med resničnostjo in subjektom kot nosilcem simboličnega sveta, poudarjajoč njegovo dejavno vlogo pri oblikovanju simboličnih (semiotičnih) procesov:

»Simbolična funkcija je splošna sposobnost pridobivanja in uporabljanja, odnosno ustvarjanja znakov (1), semiotičnih sistemov in izvajanja semiotičnih operacij... (Sem sodijo predvsem propozicionalnost, relacijska struktura, gramatika, večplastna struktura in ustvarjalnost, op. J.J. 2) in pridobivanje ali ustvarjanje semiotičnih resničnosti."

Osnovna značilnost je torej **tvorjenje in uporabnih znakov** (1), na njej temelji opravljanje **semiotičnih operacij**. (2) Na podlagi obeh pogojev sledi tudi **ustvarjanje simboličnih oz. semiotičnih resničnosti**, se pravi človek si tako ustvarja svojo resničnost. To pa je tudi temeljna človekova resničnost. Človek prihaja do resničnosti samega sebe in ostalega sveta le po tej poti.

Piaget razlikuje tri vrste simbolizma: akcijski, slikovni in verbalni: slikovni simbolizem je prvotno človekovo predstavljanje sveta; akcijska simbolika je pravzaprav gonilo človekove organizacije sveta, saj je vse tudi oblikovanje podob izraz človekove dejavnosti; verbalni simbolizem pa je vrhunec človekove spoznavne dejavnosti in vrhunec človeka kot govornega bitja. Vse pa je med seboj prepleteno in povezano, saj je človek pri oblikovanju sveta vedno dejaven, potrebuje predstave in uporablja govornico. Podobno velja za Brunerjevo razlikovanje simbolike v tri vrste zastopanja (reprezentacije): akcijsko, ikonično in simbolično.

Človekova dejavnost, ki jo sproža izkušnja s svetom, je odločilna za oblikovanje simbolične podobe sveta. Kakor že omenjeni predstavniki simbolične podobe človekove resničnosti tudi jezikovni teoretiki od W. v. Humboldta (1767-1835) do L. Wittgensteina zastopajo stališče, da je govornica osnovna človekova dejavnost, ki mu omogoča praktično urejanje sveta. Tudi A. Gehlen je prepričan, da dejavnost in govornica sooblikujeta človeka. Na podlagi izkušnje in z njo povezanega oblikovanja govornice si človek urejuje resničnost. Drugače od zgolj reprezentativne (zastopane) vloge simboličnega sveta, ki smo jo srečali pri nekaterih avtorjih jezikovni teoretiki bolj poudarjajo v duhu Wittgensteina, da je govornica **dejavnost**, kar z drugimi besedami pomeni, da je naš simbolični svet zgrajen šele z jezikom. Govornica ni nekaj vnaprej danega, ampak z njo človek vzpostavlja svet. Ta tako imenovana **relativnostna** teza o govornici pravi, da je mogoče le znotraj govornice govoriti o bivanju stvari. Zato je, kakor pravi Rudolf Carnap, mogoče govoriti samo o **internih stvareh**, ne pa o stvareh zunaj jezika. Kakor poudarjajo misleci Kant ali Janžekovič, lahko tudi tukaj ponovimo, da se lahko o

svetu pogovarjamo samo znotraj simbolične (govorne) izkušnje, zunaj tega ne vemo nič. Človek s svojo dejavnostjo ustvarjanja simbolov spoznava in urejuje resničnost. Resničnost je urejena na osnovi našega (urejenega) simboličnega sveta, govornice, ki smo ji določili pravila, da bi mogli svet obvladovati. To je naloga človeka kot umnega (modrega) bitja, ki mu je lastno urejevati. Po tem pa se človek razlikuje tudi od živali, ki tega urejevanja ne potrebujejo, temveč se na svet odzivajo le neposredno.

3. 4 Jezikovni sistem živali

Tudi živali živijo skupaj in poznajo pravila medsebojnega komuniciranja. Živalski komunikativni sistem je sicer slabo raziskan, vendar je splošno znano, da komunikacijski sistem deluje po načelu, da žival sicer nekaj oddaja od sebe, ne more pa vzpostaviti simbolične komunikacije z okoljem. V razvoju se tako ustvarja svojevrstna skupnost (gr. *symbiosis*, skupnost življenja), ki živalske skupine poveže med seboj. Žival ničesar ne sporoča, temveč le zazna, pri tem pa lahko govorimo o medsebojni komunikaciji, po kateri so posamezne živali povezane tudi med seboj.

Živalski sistem je semantično zelo skromen, ima malo znakov, največ okoli deset. Živalski znaki pa so predvsem izraz stanja organizma in nimajo označevalnega (denotativnega) značaja, ampak so samo izraz oz. stanje organizma. Večino komunikativnih sredstev, ki jih ima žival, je dednega izvora, le malo je priučenih. Priučeni pa so po navadi odvisni od človekovega posega v živalski svet. Tako ljudje naučimo domače živali ali take, ki jih imamo pod nadzorom. Komunikacijskih sistemov živali sicer ni v nobenem primeru pri kaki, tudi človeku najbližje razviti živalski vrsti, podobni človeku. Iz tega pa sledi, da pri človeku govorne zmožnosti niso mogle priti iz živalskih vrst.

3. 5 Začetki simbolične funkcije pri otroku

Preučevanje simbolične spodobnosti je okrepilo ne le pozornost za preučevanje govornice živali ampak tudi človeka, posebno v zgodnjem obdobju. Sam Chomsky je s tvorbeno pretvorbno slovnico (generativno transformacijsko gramatiko) zelo spodbudil te raziskave. Posebno se je pozornost jezikoslovja usmerila k značilnostim spoznavne sposobnosti in njenih fizioloških temeljev. Ali je človekova organizacija sveta prirojena in človek sam ne more bistveno prispevati k njenemu spreminjanju? Če je tako, potem vsak človek (otrok) nosi v sebi splošne temelje slovnice, ki omogočajo, da se potem v neki dobi njegovega življenja sproži sposobnost govora. To teorijo »naprave za pridobivanje govora« (*language acquisition device*, kakor pravi Chomsky) je po mnenju strokovnjakov in tudi po

bolj pozorni spremljavi običajne izkušnje najbolj nestvarna in najbolj izkrivljena predstava o razvoju govora in o otroku sploh. J. Piaget, eden vplivnejših sodobnih psihologov in pedagogov, je prepričan, da je ta sposobnost odločilno utemeljena s socialno razsežnostjo.

Tudi druge raziskave zavračajo teorijo Chomskega in poudarjajo, da je pri otroku odločilna sposobnost za dvosmerno komunikacijo, ki je najprej neposredno emocionalne narave. Odrasli, posebno mati, prihajajo otroku naproti in tako spodbujajo njegovo sposobnost za socialni odnos in ga odpirajo za komunikacijo. Zato ni treba čakati na individualne simbole, ampak ti se razvijejo šele na podlagi medsebojne zveze. Da teorija Chomskyga ni utemeljena potrjujejo raziskave oz. primeri otrok, ki so rasli v zaprtosti ali zaradi slušnovidnih okvar niso bili zmožni normalne komunikacije. Podobno potrjujejo tudi primeri otrok, ki so zašli k opicam in volkovom in zato niso mogli razviti teh sposobnosti. Po teoriji Chomskega bi te sposobnosti morali razviti po naravi kljub drugačnem okolju, če bi bila ta sposobnost zgolj vrojena oz. dana. Kljub temu se sposobnost za razvoj simbolične funkcije ne izgubi, čeprav ni razvita.

Tako pa se pri otroku zelo hitro razvije čut za socialne dražljaje (na obrazu, kretnje itd.), ki dobijo simbolično funkcijo, s katero se otrok odziva na svojo okolico. Pomembna je čustvena (afektivna) vezanost osebe otroka, ki predpostavlja vezanost druge osebe nanj - običajno je to mati, kar vzpostavi pogoje za komunikacijo v obeh smereh. Pri tem je pomembno, da otrok odpira komunikacijo vedno proti tisti osebi, ki se najbolj odziva na njegova sporočila, npr. materi ali človeku, ki se z njim ukvarja. Otrok po komunikaciji doživlja sprejetost in potrditev svojega bivanja, ki mu ga izraža mati s svojo ljubeznijo. Po dosedanjih ugotovitvah je predkomunikacijska čustvena povezanost podlaga za nadaljnje oblikovanje komunikacije pri otroku, ker po njej otrok postane in ostane sposoben in odprt za družbena srečevanja. Model odnosa otrok-mati (kar lahko nadomesti kaka druga ustrezna oseba) ostane temeljni model za vse druge družbene komunikacije v življenju. Psihoanaliza je posvečala temu vprašanju veliko pozornost vendar le na afektivni ravni. Zanimarila pa je, da je komunikacija vedno tudi simbolična, da vsaka afektivnost pri človeku poteka na simbolični ravni in zato človek sprejema svet okolice, odraslih, staršev itd. vedno na simbolični ravni in se tako uči obvladati tudi svoj svet. Novejše raziskave potrjujejo, da to ni zgolj vzorčni ampak dinamični model, kjer je odločilen odnos. Zato je največji greh, ki ga zagrešimo nad človekom, da mu ne omogočimo odnosa zato je po Jezusu pohujšanje najhujše gorje: "In kdorkoli pohujša katerega teh malih..." (Mr 9, 42). V živi komunikaciji prihaja do stalnega razvoja človeka in človek s komunikacijo presega ujetosti in zamejenosti v svoj svet in dopolnjuje svoje simbolične vzorce ter ohranja odločilno značilnost govorice kot dejavnosti. Obenem pa se tako utrjujejo sociokulturne stalnosti, po katerih odrasli otroku vnašajo vzorce svojega simboličnega gledanja na svet in tako simbolične funkcije pri otroku postavljajo v ustrezne kode oz. kanale, ki jih pozna svet

odraslih oz. svet kulturnega okvira, v katerem otrok raste: "Ravno ta vzajemnost sistema afektivne in semiotične komunikacije omogoča, da z ene strani afektivna komunikacija odpira pot za razvoj semiotične komunikacije in da z druge strani, sama afektivna komunikacija ne ostane izoliran sistem vedenja kakor to, kot vidimo, pri živalih."

Ker je človekova dejavnost vezana tudi na druge nebesedne komunikacijske oblike, občestvovanje poteka tudi na neverbalen način. Poleg afektivne poznamo praktično-položajsko komunikacijo. Ta pa ni pomembna samo za otroka, ampak tudi za odrasle; potrjuje namreč, da je temelj človekove dejavnosti in da je govorica samo posebna oblika njegove dejavnosti. Dejansko je praktična dejavnost podlaga za vsako komunikacijo sploh. To pomeni, da je tudi človekovo teoretično razglabljanje namenjeno njegovi praktični dejavnosti. Kdor pa nima praktične izkušnje s simboli, tudi ne more razumeti jezika oz. simboličnega konteksta in se seveda zato ne more znajti v splošni ali posebni komunikacijski skupnosti. Splošna komunikacijska skupnost je praviloma skupnost vseh govorcev (npr. naroda), medtem ko posebna skupnost obsega ljudi določenega kroga neke znanosti ali kakega drugega posebnega področja.

Potreba po znakih oziroma simbolih se pojavlja že v neposredni predsimbolni (afektivni) komunikaciji. Poteka v nesimetrični dvojnosti med svetom otroka in svetom odraslih. Odrasli določajo otroku komunikacijski sistem in ga uvajajo v svoj svet. V procesu simultane prevoda iz jezika praktičnosituacijske komunikacije na jezikovni sistem otrok odkriva jezikovne kode in postaja deležen komunikacijske skupnosti. Predpogoj je človek, ki otroku stoji ob strani, ki ga ljubi. Erich Fromm zato pravi: "Otrok bi v trenutku, ko se rodi, občutil smrtni strah, ko bi ga usmiljena usoda ne obvarovala pred tem, da bi se kakorkoli zavedal tesnobe, ki je povezana z ločitvijo od matere in bivanja v maternici. Še potem ko je rojen, se otrok komajda razlikuje od otroka pred rojstvom; ne more spoznati predmetov, ne zaveda se še sebe in ne sveta kot nečesa, kar je zunaj njega. Občuti samo pozitivno stimulacijo toplote in hrane in še ne loči toplote in hrane od njunega vira, matere. *Mati je toplota, je hrana, mati je evforično stanje zadovoljnosti in varnosti.*"

3. 6 Razvoj, inteligenca in simbolična funkcija

Inteligenca je podlaga razvoj simbolične sposobnosti (funkcije) - to je temeljno spoznanje sodobne psihologije. Med inteligenco in simbolično sposobnostjo je medsebojna odvisnost. Predsimbolna senzomotorna inteligenca že daje podlago za razvoj simboličnih dejavnosti. Otrokova inteligenca pa spet ni absolutno dana ampak je odvisna od razvoja otroka in od vplivov okolja oziroma skupnosti. Omenili smo že pomen predrojstvenih vplivov na nadaljnji razvoj. Te in druge raziskave potrjujejo, da že prve čutnozaznavne okoliščine vplivajo na razvoj otrokove simbolične sposobnosti in tudi inteligence: Otrok si predmete najprej

predstavlja v krajevno-prostorskih okvirih: npr. žogo nad posteljo in podobno. Do te ravni pride tudi žival. Človek pa polagoma vsako stvar oblikuje v predmet v simboličnem pomenu te besede. Predmete določa po intencionalni plati, to je plod njegove inteligenčne sposobnosti. To je bistvena razlika med človekom in živaljo. Žival je zmožna ustvarjati samo bloke predmetov (po prostorskih vzorcih), ki jih ni mogoče preoblikovati, jim dajati simbolni pomen - zanjo ostajajo taki, kakor si jih lahko predstavlja. Pri človeku je to samo neka vmesna faza. Oblikovanje t.z. mentalnih slik je znamenje, da človek ni popolnoma prodril v simbolično funkcijo oz. se sploh ne more znebiti čutnozaznavnih vzorcev celo pri najbolj abstraktnih pojmi. Otrok pa pri neki določeni starosti uporablja predvsem ta način, se pravi notranje slike so mu znamenja oz. imitacija zunanjih fizičnih predmetov (lahko tudi odsotnih). Druga značilno predsemiotične narave je komunikativna gesta: kazateljska (gr. *deiktična*) dejavnost, kakor bi dejal Aristotel. Človek iz potrebe po komunikaciji oziroma iz praktične potrebe pokaže predmet in ga poimenuje, kar je povezano z njegovo izkušnjo s svetom. Tako otrok pokaže na predmet in vpraša mamo: "Kaj je to?" ter dobi odgovor "To je žlica", s čimer zna delovati s predmetom tega poimenovanja. Morda mora vprašati še kdaj in za obvladovanje z žlico potrebuje še malo dodatne dejavnosti, dokler popolnoma ne obvladuje posla, ki se nanaša na to izkušnjo. "Govoreč in delujoč se včlenimo v svet človeka..." Poleg 'realne' izkušnje poznamo tudi fiktivno dejavnost, ko otrok že ustvarja podobe (imaginira), umišljene slike (iluzionira), si torej umišlja neko stanje, **torej že nekaj napravi za drugo (virtualno)**. Ker pa je pravzaprav vse simbolično delovanje umišljanje, je le človekova izkušnja lahko merilo, ali je svet simbolov, 'realen' ali ne. Otrok se zelo hitro uči spoznavati svet in kljub zapletenosti človeške govornice otrok skupaj z drugimi dejavnostmi že po prvem letu začne ta proces.

Kljub odprtosti in nedorečenosti je otrok že sposoben elementov simbolnega (semiotičnega) delovanja: **intencionalnosti** (naperjenost znakov na označeno) v simbolizaciji in pa **zavesti o umišljenem** svetu (imaginarnost). To dvoje zajema seveda tudi vse druge že omenjene simbolične značilnosti: priklic (evokacijo) odsotnega, kar zajema tudi dojetje v času in nadomeščanje (zamenjavo), razločevanje (diferenciranje) znakov in označenega, dojetje simbolične odnosnosti oziroma relacijske (referenco) in deloma tudi zmožnost presojanja sistema znakov (arbitriranje) ter tudi zmožnost razvrščanja v vrste oz. razrede (kategoriziranje).

Sklenemo lahko da se pri otroku z razvojem oblikuje tudi sposobnost označevanja in torej simbolična funkcija (načelo označevanja- signifikacije). Zato je pravilno zapisal Mead: »Ne vem za kako drugo obliko vedenja razen za govorno, v kateri bi se enota pojavljala kot objekt samemu sebi, a kolikor morem videti enota ne more postati Jaz oziroma Samo (*Self*) v refleksivnem smislu vse dotlej, dokler ne postane objekt za samega sebe. In ravno to

dejstvo daje komunikaciji kritično pomembnost zato, ker v tej vrsti vedenja enota lahko reagira na samo sebe« Govor omogoča, da človek proti samemu sebi in svetu zavzame drugosrediščni položaj, se pravi sebe loči iz središča in se opazuje.

3.7 Človek odprt sistem

Simbolična funkcija kaže specifičnosti (posebnosti), ki razodevajo odličnost človeka. Simbolično funkcijo po govorici kontrolirajo gramatična oziroma sintaktična pravila. Ta kontrola pa ni mogoča povsod. Npr. v sanjah, fikcijah oziroma fantazijah afektivna sposobnost presega možnost kontrole. Freud poudarja, da je kontrola nad-jaza pri človeku stalno dejavna in zato človek prikriva stvari, ki se jih boji razodeti nad-jazu, v sanjah pa se ta latentna (skrita) simbolika odpre. To pa se ne dogaja samo v sanjah ampak tudi drugače. Psihologija pozna različne oblike takšnih "spodrslijajev", ki imajo svoj izvor v prikriti človekovi podzavesti, njihov nastanek pa je vedno povezan s skrivanjem pred nad-jazom. Kljub temu pa to slej ko prej udari na dan.

Prav tako človek ne more sveta logično urediti. Tudi svet mitov razodeva moč človekovega čustvenega življenja, ki presega možnost oz. obvladljivost izražanja. Človek je kot numinozno bitje podvržen globlji (božji, lat. *numen*) volji in ne razpolaga popolnoma sam s seboj. Jung zato poudarja, da so skrite duševne sile, ki jih človek ne more dojeti. Kljub temu pa ima človek znotraj jezikovne pristojnosti možnost, da razčlenjuje, kakšna je ta skritost oziroma odkritost, in s tem obvladljivost oziroma neobvladljivost sveta. So pa razlike v razložljivosti tako glede stopnje povednosti (ekspliciranja) kot tudi glede strukturnih načinov oziroma stopenj. Vsakdanja govorica ali še bolj npr. pesniška govorica ima drugačno slovnično naravo kakor npr. znanstvena govorica. Govorica uporablja različne podobe. Zanimivo je tudi, da so raziskovalci (filologi) vedno radi podlegali skušnjavi, da je logični jezik ideal, vse drugo je odklon, ki ga je treba zanemariti, češ logični jezik je popolna podoba človeka. Poznanje človekove simboličnosti potrjuje ravno, da je logičnost oziroma urejenost samo en del simboličnosti človeka, ki pa se nikoli ne more izogniti priznanju svoje nemoči nad celotnostjo in obvladljivostjo simbolične podobe sveta. Upoštevati mora kritično rezervo ikoničnega sistema (sistem znakov: mentalne slike, sanje, sanjarjenje, deloma simbolična igra in ritual), ki nakazujejo osvetlitev govornice in njene vloge s psihološkega stališča, ki pa prav tako ne more biti fotografija resničnega stanja, ampak samo en vidik govornice. Vse pa je, kakor smo uvodoma poudarili, mogoče govoriti samo znotraj govornice in smo pri vsakem govorjenju že znotraj simboličnega sistema.

Na eni strani imamo torej simbolične oziroma semiotične sisteme s svojimi pravili, na drugi pa so sistemi navezani na svoj okvir: človekovo naravo in njegovo osebnost. Zaradi nje se

stalno vsiljuje prvinskost, neobvladljivost, razdalje med osebnostjo in simboličnim sredstvom, med pošiljateljem in prejemnikom, ki je lahko tudi ena in ista oseba, med konkretnostjo in celotnostjo, med določeno končno jezikovno formo in med njeno neizrečeno (neskončno) odprto podlago. Skratka vsi ti odnosi (relacije) in smeri kažejo na vmesno stopnjo oziroma člen v simboliki, ki poteka med posameznim in družbenim, med osebnim in neosebnim, med zunanjim in notranjim itn.

Govorica je med naravnimi simboličnimi (simiotičnimi) sistemi nekaj posebnega. Njena najbolj značilna sposobnost je kategorizacija in shematizacija stvarnosti, ki se zgodi v jezikovni povezanosti (kontekstu). S tem postane jezik »semiotični izomorf«, »znakovna enooblična resničnost«, se pravi neke vrste nadomestilo za resničnost oz. vmesni člen med resničnostjo in osebkom. Kakor je ta posredovalna sposobnost govorce pomembna in nepogrešljiva za človeka, je na drugi strani stalna človekova past, ki ustvarja videz, da smo ujeli resničnost in jo shematizirali, postavili v njene okvire. Vendar že človek kot nosilec te simbolične dejavnosti ostaja neraziskana podlaga, temelj, ki ne dovoljuje dokončnega sklepa.

Za vsako spoznanje te simbolike je potreben človekov uvid, kakor to skuša pojasniti kognitivna teorija, ki pravi, da je za napredovanje potrebna inteligenca (uvid). Jezik ni le izrazno sredstvo, ampak tudi sredstvo za oblikovanje misli, se pravi sredstvo inteligence. Ta deluje z govorno sposobnostjo, po kateri se ji odpira svet. Vsaka izkušnja (vsak človeški položaj) narekuje razčlenitev (rekonstrukcijo), ta pa je spet pogoj za nove govorne kombinacije. Z govornico človek lahko prikljče celo položaj, ki ga ni, ustvarja torej nekaj novega. Pomembno vlogo ima tu notranji govor, ki pomeni oposameznjenje (individualizacijo) človekove družbene govorne dejavnosti.

Človekovo simbolično funkcijo usmerja označevanje (signifikacija), živalsko, kolikor lahko o njej govorimo, zaznavanje znakov (signalizacija). Signifikacija ima več stopenj, med katerimi je najvišja govorna (semiotična, sporočanje), ki jo gradijo (strukturirajo) pravila (gramatika). Osnovna izvora človekove simbolične funkcije sta biološki na eni in družbeni na drugi strani. Oboje je potrebno, da sistem deluje.

Prve oblike semiotičnega se pri otroku pojavijo okrog drugega leta: najprej so to mentalne slike, dejavnosti "kakor da", uporabljanje simboličnih objektov, govor, motorični (gibalni). Substituti (nadomestki, itd. Simbolična funkcija se gradi v družbeni komunikaciji. Marsikateri njeni mehanizmi so še slabo raziskani.

Pridobivanje oz. oblikovanje znakov je prvi korak h govornim (semiotičnim) sistemom, ki so zapleten sklop raznolikih dejavnosti in možnosti. Pomembna razsežnost simbolične funkcije oz. semiotičnega sistema je notranji (zasebni) govor, s katerim se človek obrne v notranjost (k samemu sebi).

Oblikovanje zunanje simbolične stvarnosti (kultura) je proces, v katerega se posameznik vrašča in tako asimilira kulturo, čeprav obstajajo posebne subkulture (npr. otroka, regij, znanosti itn). Kolikor simbolična funkcija temelji na bioloških postavkah, poteka na osnovi nervnih sistemov, ki so njihova povezava. Spremembe, ki se godijo s govorno dejavnostjo (semiotičnimi funkcijami), se ohranjajo potem v sistemu in so nadaljnje kode za oblikovanje govorne dejavnosti. Na tej podlagi poteka dialektika med naravo in kulturo, med osebo in zgodovino, med človeštvom in njegovo preteklostjo.

Človek stalno dograjuje ta sistem, ga prilagaja svojim neposrednim izkušnjam, kar potrjuje njegovo funkcionalnost. Kljub skrbnemu delovanju ostaja sistem še vedno odprt. Zaznamovan je tudi z stalno možnostjo odklona od resničnosti, ki je porojen s človekovo zmotljivostjo in "trdovratnostjo" (konservativnostjo oz. vztrajanjem pri pridobljenem), zato pa potreben stalnega prečiščevanja, da bi mogel delovati.

Zgodovina človeške kulture je potrdilo teh procesov omejevanja neskončnosti in padanja v brezna človekovih omejenosti, a obenem stalnega vstajanja in upanja, da bo tako človek zaživel v vsej polnosti kot enkratno, zgodovinsko, omejeno a obenem neskončno bitje. Pascal je zapisal: "Nevarno je, če človeku preveč dopovedujemo, kako je enak živalim, ne da bi hkrati pokazali na njegovo veličino. Prav tako je nevarno, če ga preveč prepričujemo o njegovi veličini in mu prikrivamo njegovo klavrnost. Še nevarnejše je, če ga puščamo nevednega o tem in onem. Človek ne sme o sebi misliti, da je enak živalim ali angelom. Ne sme biti v nevednosti o tem, vedeti mora za to in ono."

4 PODOBA ČLOVEKA SKOZI ČAS

4.1 Uvod

Arnold Gehlen v svoji študiji "*Podoba človeka*" izpostavlja problem antropologije v njenem odnosu do filozofije in do pozitivnih znanosti. Poudarja enostranosti, ki jih še danes zagrešijo antropologi, ko hočejo opredeliti človeka kot (zgolj) "umno bitje" ali "nagonsko bitje" in podobno. Naloga filozofske antropologije pa je celotnost človeka zato se ograjuje od takih enostranosti. Določitev celovitih temeljev človeka je torej glavno vprašanje antropologije. Da bi mogli priti do te čimbolj celostne podobe, si oglejmo najprej podobo človeka v zgodovinski perspektivi. Zavedamo se, da je tak pogled vedno izbor tega, kar zadeva zgodovinsko misel o človeku. Zato bomo skušali zajeti predvsem tiste elemente zgodovinskega razvoja, ki je pripeljal v moderno in njeno krizo človeka, da se bomo lahko temeljito lotili pravih problemov

postmodernega človeka. Po besedah Giannija Vattima je zgodovina zahodnoevropske misli usodno zvezana z judovsko-krščanskim izročilom, zaradi česar je tudi pojmovanje človeka odvisno ne le od filozofskih tokov, temveč v veliki meri deli usodo tega religioznega izročila, v zadnjih stoletjih pa prvin razvoja znanosti. Filozofija, krščanstvo in znanost pa so odločilni dejavniki pojmovanja sveta danes, kar pomeni, da so to tudi odločilni dejavniki za samorazumevanje človeka. Seveda so vse te dejavnosti vpete v vsakdanjo izkušnjo, saj so religiozni, filozofski in znanstveni misleci gradili na teh temeljih. Poti človeka skozi zgodovino so torej odločilno zaznamovale **umetnost, filozofija, znanost, judovstvo, krščanstvo in rimski pravni red**, podlaga jim je vedno bila vsakdanja izkušnja o človeku. V najnovejšem času je zadnja zaznamovana oz. določena pretežno z znanstveno-tehnično in predvsem medijsko podobo človeka. Skupna osnova je simbolična podlaga vsakega pristopa človeku, ki je podlaga vsakokratni kulturi in njenim posebnostim, tudi védenju o človeku.

4. 2 Judovsko-krščansko izročilo

Osnovna značilnost svetopisemskega pojmovanja človeka je ustvarjenost človeka od Boga in njegova povezanost z Bogom v zavezi. Človek je kot bitje določen z Zavezo, po kateri je Bog njegov edini gospodar: "Jaz sem Gospod, ni drugega, razen mene ni Boga." "Jaz, Gospod sem to ustvaril" (Iz 45, 5, 8). Vera v Boga, ki je podlaga Zaveze posledično dovoljuje tudi, da človek sebe in svet razlaga kot božje stvarstvo. "Temeljno prepričanje Izraela je, da je resničnost v naravi in zgodovini treba sprejeti in doumeti kot svobodni božji dar, po katerem Bog uresničuje svojo pravičnost." Človek je ustvarjen po **božji podobi** in če se drži tega reda in deluje v skladu z njim, se kot človek tudi uresničuje, če pa se temu upre odpira pota neredu (kaosu). Prvenstvena človekova naloga je zato slaviti Gospoda iz nje človek spozna, da je vse božje stvarstvo."Zgodbe so pravzaprav razvita, razširjena, slavilna izpoved Bogu, Stvarniku, ki je postala pripoved." Najbolj je to izraženo v psalmih (prim. Ps 8,3sl.) pa tudi v drugih spisih Stare in Nove zaveze. Ta podoba človeka zajema tudi človekovo zavest o **človekovi nepopolnosti in omejenosti**, ki je podlaga za prošnjo po **odrešenju**. Že Stara zaveza govori o človekovi izkušnji krivde in greha, ki je posledica človekove nepokorščine in neposlušnosti (prim. 1 Mz 2 in 3; Job 4,7), pri čemer pri jahvistu že izstopa razsvetljenski duh, ki sicer priznava suverenost Boga,

obenem pa izpostavlja človekove meje znotraj protislovnega sveta, v katerem se poraja zlo. Posebno za posameznika je ta usoda nerazrešljiva. Posebno v Psalmu 22(21) je človekova izpostavljenost tako radikalna, da se pojavlja že dvojnost milosti in življenja (prim. Iz 57, 15 in Ps 63, 4: "Tvoja milost je boljša od življenja". Ta problem se postavlja posebno spričo 'sreče brezbožnih', kar vernega vodi celo do sklepa, "Gospodova pot ni pravilna" (Ez 18, 29). Najbolj radikalno in odmevno predstavljata problem Jobova knjiga in Pridigar. V zadnjih stoletjih pred Kristusom se postavljajo kritična vprašanja univerzalizma in v ospredje stopajo neposredna eksistencialna vprašanja človeka. Obdobje modrostne literature Joba in Pridigarja ter nekaterih psalmov izraža radikalno izpostavljenost človeka v zgodovinski izkušnji. Povsod je sicer poudarjena moč Boga nad svetom in človekom, ki kljub človekovemu težkemu eksistencialnemu položaju ostaja suveren gospod nad naravno in človeško zgodovino. Tako sama Božja suverenost preprečuje, da bi prišlo do dualizma narave in kulture, sveta in človeka oziroma stvari in duha. Kljub prepadam in protislovljem ostaja človek enotno utemeljen v Bogu.

Nova zaveza obnavlja in pogloblja starozavezni človekov odnos do Boga in ga še bolj usmeri na **osebo**, saj se mora vsak človek sam (ne ljudstvo) odločati za Boga (**hoja za Kristusom**) tako vstopati v božje kraljestvo in urejati tudi medsebojne odnose med ljudmi (prim. Mr 1,14sl). Zato osebni odnosi zajemajo tudi človekovo zavezanost sočloveku (**ljubezen do bližnjega** Lk 10,25). Človek lahko svoje življenje živi le v odgovornosti za skupnost. Kristijan potrjuje svoje vero v Boga s svojim odnosom (ljubeznijo) do bližnjega (prim. Jn, 17). Ideal krščanskega življenja so **blagri** (Lk 5,20-26), ki človeku omogočajo dolgoročno ravnanje, ne podleganje trenutnim ciljem in ujetostim v neposrednosti vsakdanjega življenja. Izražajo tudi prednost trpljenja in potrpljenja pred napadalnostjo do drugega. Kdor je pripravljen svoje življenje darovati, ta ga bo prejel (prim. Lk 9,23sl). Človek je božji otrok, poklican, da uresničuje božjo podobo v sebi in doseže odrešenje. Apostol Pavel vpelje razliko med zunanjim (gr. *ékso ántropos*) in notranjim (gr. *éso ántropos*) človekom (Rim 7,22 in Ef 3,17). Zunanji človek je posvetni, grešni človek, notranji pa je človek vere. Ta razlika se je kasneje pod vplivom novoplatonističnih, gnostičnih in manihejskih vplivov spreminjala v razliko med duhovnim in telesnim človekom.

Judovska literatura opisuje človeka predvsem po njegovih lastnostih. Človek je podvržen minljivosti slabosti, njegova gotovost je predvsem v Bogu (Job 30, 19; Ps

18,3; 19,15 ; 62,3). Vse dogajanje v naravi ima božji pečat: Adamova krivda in Kristusovo zasluženje vplivata oziroma rešujeta ne le (na) človeka ampak (na) celotno stvarstvo.

4. 3 Grki

Grki določajo osnovne pojme o človeku v **kozmičnem** redu, kjer vlada božja pravičnost, ki si jo polagoma prisvaja tudi sam človek. "In Orfej, ki nam je razodel najsvetejša posvečenja, pravi, da neizprosna in častiljiva *Díke*, sedi na prestolu poleg Zevsa in presoja vse delovanje človeka". Človek je namreč svet v malem (gr. **mikrokosmos**). Prav tako je človek pomanjkljivo bitje, je **Prometej** (gr. tisti, ki misli vnaprej), zato mora vse svoje delovanje predvidevati vnaprej. Tako pravi Sofoklej v mitu o Prometeju, da je človek **pomanjkljivo bitje**, ki nima po naravi dovolj za samooskrbo, ampak si mora za to prizadevati sam. Drugače kakor v Svetem pismu je v grški kulturi v ospredju izrazita **usodnost** in tragičnost človeka. Tako pravi Ahil: "Ni bolj pomilovanja vrednega bitja kakor je človek."

Nadaljnja pomembna značilnost grške misli o človeku je **borilnost** (gr. *agón*). Urbančič po J. Burkhardu vidi to človekovo lastnost predvsem v prvotni grški filozofski izkušnji 5. stol. pred Kr., medtem ko se je človek kasneje vedno bolj 'ujel' v metafizične špekulacije. Gre za eksistencialni boj za obstoj, povezan z grškim idealom, biti vedno prvi, najboljši, kar lepo prikazuje posebno Iliada. V še bolj prvotnem in temeljnem smislu pa to pomeni samouresničenje človeka, rast (gr. *phýein*) njegove biti, za kar si mora človek stalno prizadevati, kakor potrjujeta posebno Nietzsche in Heidegger. Kasneje se je izkušnja o človeku utrjevala v znanstveno-filozofski in teološki sistemski misli. Človek postaja sestavni del spoznanega sistema, ki naj bi bil zvesta podoba resničnosti. Značilnost te podobe je objektivizacija in sistemizacija človekove podobe, ki jo je od Aristotela naprej prek Tomaža uveljavila katoliška sholastika, za njo pa posebno novoveška znanstvena miselnost.

Sokrat in sofisti razpravljajo o moči in pomenu govornice in drugače kakor predhodniki opozarjajo, da je človek merilo vseh stvari (Protagora). Po K. Popperju to pomeni, da je v dobi Protagore napočil čas, ko mora človek svojo usodo vzeti v svoje roke. Zato

Popper Protagorov stavek razlaga takole: "Mi ne vemo ničesar o bogovih, tudi ne, kaj vedo. Tako mora biti človeško znanje naše vodilo in naše merilo."

Človekovo sposobnost, da sam razlaga svet, omogoča govorica, kar je spet povezano z mitom o Prometeju, ki je bogovom ukradel ogenj: Človek je vzel stvar v svoje roke, to je mogoče z govorico. Grški filozofi do Platona in Aristotela vidijo človekovo možnost, da osvoji znanje predvsem v moči govora: **človek govoreča žival**. Človek kot razumsko bitje je zaznamovan s sposobnostjo govora, zaradi česar lahko govori o samem sebi in o svetu. Zato lahko spoznava, ureja samega sebe in svet in tako obvladuje področje resnice (raz-kriva, gr. *a-létheia*-razkritost). Govorica omogoča človeka, obenem pa nastaja z odpiranjem bivanjskega in z njegovo razgrnitvijo (nova) boj in nov razpor v človeku. Človek se tako odpravlja na pot raziskovanja samega sebe, svoje biti in sveta kot celote ter se odpira novim problemom. Pri tem doživlja svojo veličino in svojo bedo kakor je kasneje zapisal Pascal. Veličina, dovršenost, dobrota in lepota človeka (gr. *kalokagathía*) se prepleta z njegovo majhnostjo, minljivostjo in smrtnostjo. Platon v Fajdonu zagovarja **nesmrtnost** človekove duše, Epikur nasprotno fizikalizem, človekovo naravno utemeljenost in pogojenost. Po Platonu pa se posebno z Aristotelom vedno bolj uveljavlja znanost (gr.*epistéme*) o človeku, kar po eni strani pomeni razvoj znanosti in tehnike in posebej še znanstvenega pojmovanja človeka, ki je podlaga modernemu znanstvenoraziskovalnemu, tehničnemu, večplastnemu pojmu človeka.

Človek je po Aristotelu sestavljen (**večplastnost**): Duša je forma telesa, sestavljena je iz vegetativne, animalične in umske plasti.

Aristotel (v *Nikomahovi etiki*) izpostavlja človekovo zavezanost etičnosti in skupnemu dobremu. Človek pa po svojem božanskem izvoru teži in je usmerjen k dobremu, kamor ga vodi dobri Bog (gr. *eudaímon*), zato je poklican k (višjemu) življenju v sreči (gr. *eu-daimonía*), zato mora živeti kot ne-smrten, kar pomeni, "da se moramo, kolikor je v naših močeh, povzpeti k nesmrtnosti in storiti vse, da bi živeli v skladu z najveličastnejšo silo, ki biva v nas." V *Politiki* Aristotel poudarja družbeno razsežnost človeka, ko pravi, da je človek bitje, ki po naravi teži k skupnosti (*ho ánthropos phýsei politikón dzóon*).

Kasneje tudi stoiki poudarjajo pomen skupnosti in enakost vseh ljudi po naravi, kar so izpostavili že sofisti. Stoiki izpostavljajo človeka kot umno bitje, ki pa kot tako povezuje tudi brezumno naravo in je vezni člen med naravo in božanstvom, med smrtnim in nesmrtnim. Človek ima možnost svobodnega izbiranja (Poseidonij

-Rodožan, ker je deloval na Rodosu, r. 135 v Apamei v Siriji, u. 50 pred Kr. v Rimu). Seneka je zapisal: "Živeti moraš v drugem, če hočeš, da boš živel v sebi" (*altero vivas oportet, si vis tibi vivere*). Stoiki drugače kakor od Aristotel razumejo skupnost kot svetovno, ne le družbeno-državno skupnost. Polje človekovega življenja je cel svet.

Poleg filozofije je na pojem človeka kot osebe vplivala grška dramatika. Igralci, ki so nosili maske so predstavljali osebo (gr. *prósopon*). Poseben vpliv ima na pojmovanje osebe srednja stoa. Cicero v svojih spisih o *Zakonih* (sicer pa tudi Epiktet) govori o štirih maskah (*personae*), ki jih nosi vsak človek: 1. značilnost človeškega rodu je posebno umnost, 2. posebna zgradba in značaj, 3. krajevne in okoljske posebnosti in 4. naše lastne odločitve in svobodne izvire (tudi za ustrezen poklic). Vse to utemeljuje človeka kot osebo. Cicero zagovarja tudi enakost vseh ljudi, kar je sploh značilnost stoiške etike. Sicer pa je rimski pravniški jezik pripisoval pojmu osebe značilnosti, ki so postale temelj človeka kot pravnega subjekta. Znotraj pravniškega jezika so reševali dileme svobodno rojen-osvobojen po dekretu, prost oblasti-podrejen oblasti, pod skrbništvom-polnomočno delujoč.

Helenizem je s svojo sinkretistično (gr. *synkretísmos*, združitev spajanje različnih religij -s krščanstvom) težnjo in dualističnimi težnjami gnoze, novoplatonizma, maniheizma vplival na pojmovanje človeka, v katerem se je poglobljala napetost oziroma nasprotje med duhovnim in telesnim.

Na današnji ustaljeni pojem osebe je odločilno vplivalo krščanstvo, ki je grškemu izročilu o človeku dalo novo vsebino.

4. 4 Srednjeveška podoba človeka kot združitev prvin Jeruzalema, Aten in Rima

Grška antika, judovstvo in krščanstvo so postavili temeljne določitve človeka, iz katerih zajema vse kasnejše izročilo.

Človek v krščanstvu je **odrešeni človek**, ki oblikuje svoje življenje v odrešitvenem, osebnostnem dialogu z Bogom. Drugače od novoplatonizma in gnostično-dualističnih stališč krščanstvo vztraja pri odrešenosti celotnega človeka, se pravi duše in telesa in njune povezanosti z Bogom. Zato je tudi telo določeno za vstajenje in življenje z Bogom.

V rimskem pravu je oseba le svoboden človek, suženj nima te pravice. Krščanstvo ne dela razlike med sužnjem in svobodnim, kajti **v Jezusu Kristusu smo vsi svobodni** /prim. Rim 8, 14 sl; Gal 4,1 sl; Apd 4,32 sl./ . Krščanstvo je že v prvih srečanjih z grškim mišljenjem /apostolski očetje, npr. Avguštin/ poudarilo vrednost, čast in dostojanstvo posameznega človeka. Združevanje krščanskega nauka in grške filozofije vpliva na sistematični način mišljenja.

Prva stoletja krščanstva so ob razpravah o božji in človeški naravi in osebi Jezusa Kristusa izoblikovala pojem človekove osebnosti in njenega odnosa do Boga. Človek je oseba po božji podobi. Prvi je pojem osebe v tem smislu oblikoval v 5. stl. Boetij / 480 - 525/, sicer pogansko misleči filozof, čeprav kristjan in s svojo opredelitvijo zaznamoval zgodovino zahodnoevropske oz. krščanske misli: *Persona* (oseba) est *rationabilis* (umne) *naturae* (narave) *individua* (posamezna) *substantia* (podstatni temelj) = umne narave samostojna podstat. S to označbo, ki se je razširila v srednjem veku, stopi arabska besede *maska* v ozadje in oseba označuje človeka po Boetijevi difiniciji, ko osebnost pripisuje le umnim naravam (Bogu, človeku, angelom). Avguštin izpostavlja človekovo osebnost, nagnjenost k iztirjenju in zmožnost, da se znova vrača k sebi, k ponotranjenju in tako k srečanju z Bogom. Kljub temu pa Avguštin poudarja tudi pomen človekove telesne razsežnosti. Človekovo mesto v stvarstvu je nad živalmi in pod angeli in Bogom, kakor pravi Avguštin. "Drugače od grškega mišljenja postavlja Avguštin telo in dušo v hierarhično razmerje, primerljivo z odnosom gospod-hlapec, volja in orodje, vsebina in posoda. Posledično pride do razvrednotenja telesa, za krščanstvo zelo odmevnega. V **gnozi** postane dualizem telo-duša, sovražnost do telesa in zavračanje spolnosti in razmnoževanja odločilni značilnosti. Pravi človek je človek brez telesa; navznoter k sebi in k Bogu obrnjena duša je njegovo središče. Ljubeče in znatiželjno išče Boga in je zmožna najvišjih človeških naporov in teženj."

Pomembna je razlika med avguštinsko-platonskem in tomaževsko-aristoteliskim izročilom. Prvo daje prvenstvo človekovi volji in teženju, poudarja pomen posamičnega in je vplivalo na novoveški individualizem. Drugo izročilo pa bolj poudarja vlogo uma in pomen sistematičnosti in je dalo podlago sistemskemu pojmovanju človeka ter znanstveno-tehnični ureditvi njegovega sveta.

Tomaž Akvinski, 1225-1274) prevzema Aristotelove prvine pojmovanja človeka in jih povezuje s krščanskim pojmovanjem človeka in družbe: Človek ima umske zmožnosti urejevati samega sebe (etika) in skupnost (politika). Treba je odkriti

notranje temelje človeka na podlagi notranje in zunanje izkušnje. Človekov naravni zakon temelji v večni božji postavi, zato se versko in naravno v človeku dopolnjuje. Človek je povezovalec časnega in večnega, božanskega in minljivega, tako pa tudi "na neki način meja med obema naravama". Tomaž kakor Aristotel poudarja človekovo sestavljenost, ki mu daje središčno vlogo v stvarstvu, predvsem po njegovi utemeljenosti v Bogu, od katerega je ustvarjen. Visoka s Tomažem, za njim pa posebno pozna sholastika oblikuje in utrjuje racionalno podobo človeka in pospešuje znanstveni razvoj, z njim pa znanstveno podobo človeka.

Frančiškanska šola prek nominalizma tudi v človeku vidi predvsem posameznika in poudarja njegovo voljo ter s tem daje nastavke protestantskemu individualnemu pojmovanju človeka in njegovo osebne svobode ter pravice do izbire lastne vere. Človek je stvaritelj resničnosti, kakor je Bog stvarnik vesoljstva, poudarja na koncu srednjega veka Nikolaj Kuzanski.

4. 5 Novodobno pojmovanje človeka

Novi vek ima **človeka za središče** vsega dogajanja in poudarja njegovo subjektivnost (osebkovnost). Ta obrat je povezan z novimi **znanstvenimi odkritji**, pridobitvami in sredstvi, ki so odločilno zaznamovali nadaljnja stoletja in potrjevala človekovo samozavest. Prihajalo je do nove organizacije družbe, začenja se meščansko-proletarska družba. E. Bloch imenuje obdobje renesanse kar "zgodnjekapitalistični razcvet." Človek dobiva nova orodja, s katerimi spreminja in predvsem pospešuje svoje delovanje. Uveljavlja pa se posebno pojem splošnega (vesoljnega) človeka. Njegovi temelji so filozofski (višek doseže pri Heglu) oziroma naravnopravni. Tako pravi utemeljitelj empirizma David Hume (1711-1776): "Človeški rod je v vseh časih in po vseh krajih tako enak, tako da nas zgodovina nič posebnega ne pouči o čem novem ali nepoznanem." John Locke (1632-1704), utemeljitelj moderne meščansko-državljske teorije, ki gradi na posamezniku, predpostavlja "naravni zakon, pri katerem, je človeški rod skupnost, ki se odloča za družbo različno od vseh drugih ustvarjenih bitij". Te osnove dobijo tudi družbeno-pravno podobo z deklaracijami o človekovih pravicah (12. julij 1776: virginijska deklaracija, ZDA in deklaracija francoske skupščine 26. Avgust 1789).

Pojav humanizma in renesanse človeka obrne k samemu sebi in ga določi za merilo

dogajanja. Ta ponovni poskus postavljanja človeka v središče - kakor pri grških sofistih - privede do operacionalizacije sveta in človeka. Osvobojeni človek si lahko ustvarja pridobitve za olajšanje svojega bivanja na svetu, a obenem z njimi ustvarja tudi novo tiranstvo tehnike in civilizacije nad njim.

»Človek je torej posebne vrste bitje, iz dveh oziroma treh (po grških razdelitvah na dušo in telo oziroma telo, dušo in um, op. J.J.) zelo različnih delov sestavljen, po duši božanski, po telesu pa kot nema žival. Po telesu nikakor ne prekašamo živalskega rodu, kvečjemu smo jim glede njihovih sposobnosti podrejeni. Po duši pa smo celo podobni Bogu, tako da se lahko vzdignemo nad angele in smemo postati eno z Bogom.« Tako pravi o človeku Erazem **Roterdamski** (1466-1536) v *Priročniku krščanskega bojevnika*.

Z dvojnostjo duha in telesa, tvarnega in duhovnega, subjektivnega in objektivnega in določitvijo cogitativnega subjekta kot enkratne podstati (substance) Descartes (1596-1650) izolira človeka od ostalega sveta in ga napravi za duhovno monado, s tem pa zanese v zahodno filozofijo napetost dvojnosti, ki izvira iz izolacije človeka kot duhovne substance iz življenjskega konteksta. Na to kasneje opozarjajo posebno eksistencialisti in izrecno Scheler v svojem *Položaju človeka v kozmosu* (Ljubljana 1998, 64 sl.).

Blaise **Pascal** (1623-1662) še bolj kot Descartes poudarja in izpostavlja razvejanost in napetost človeškega med umskim (matematični duh) in bistvoglednim (tankočutni duh, srce), med vrženostjo v naravne in družbene danosti in osebno doživljajsko platjo. Posebno pomembna je za Pascala pri človeku napetost med njegovo veličino in bedo, izgubljenostjo oziroma majhnostjo in (pro)padlostjo. Človek je v vesolju kakor točka. (Misli 346-8). Človekovo trpljenje, ki izvira iz teh napetosti, lahko premaguje le vera (*Misli* 425).

Kakor je zapisal E. Cassirer, je značilnost novoveške razsvetljenske filozofije nova metoda pristopa k naravi in s tem nova obogatitev človeškega znanja: "Spoznanje narave ne vodi kratkomalo v svet predmetov, ampak postane za duha medij, znotraj katerega se ta loteva spoznanja samega sebe. Tako se začne proces, ki je pomembnejši od vsakega razmnoževanja in širjenja gole *snovi*, s katero je na novo obujeno naravoslovje obogatilo človeško znanje. Zdi se, da je rast in nenehno preučevanje te snovi že v šestnajstem in sedemnajstem stoletju ušlo tako rekoč v neskončnost. Trdna zgradba antičnega in srednjeveškega pogleda na svet se sesujeta; svet je nehal biti 'kozmos' v smislu preglednega, nazoru neposredno

dostopnega reda."

Vse to izredno okrepi **samozavest človeka**, ki se postavlja po robu izročilu in avtoriteti. Že humanizem in renesansa sta v kritiki poznosholastične pojmovne razdrobljenosti, ki jo kritizira posebno Luther, povelečevala človekovo dostojanstvo in njegovo svobodo (Pico), se vračala h grškim prvinam človeka. Tudi drugi renesančni misleci poudarjajo človeka kot stvaritelja samega sebe in sveta. Obenem se je razvijala širila in poglobljala človeška dejavnost v naravi, ki je odpirala kakor pravi Cassirer, neslutene razsežnosti narave, povečevala človekovo sposobnost delovanja v njej, s tem pa kljub mobilizaciji človeka, zmanjševala njegovo vlogo in pomen v teh procesih, kakor se je dokončno pokazalo v 20. stoletju (G. Anders: človek v antikvariatu, Baudrillard: izguba realnosti, Derrida: izguba skupnih pozicij), iz česar zajemajo postmoderni misleci.

T. Hobbes se zaveda, da človek najbolje posnema samega sebe kot najodličnejše bitje narave- in po sebi (njem) ustvarja družbenega človeka leviatana, tj. državno skupnost. C. A. Helvetius (1715-71) in P.-H. T. d'Holbach (1723-89) poudarjata, da je človek proizvod narave, čeprav »posebne vrste" (Holbach) in potreben vzgoje srca človeka, ki ga oklepajo vihrave strasti. Vsakega človeka, tudi zakonodajalca in vzgojitelja žene želja po sreči; zato pa je "proizvod svojega značaja, svoje okolice, prevladujočih mnenj in navad." Človek je, kakor pravi La Metrie in za njim ponavljajo francoski materialisti, stroj, ki se stalno giblje, "živa podoba večnega gibanja", ki ga vzdržuje "fizična občutljivost".

4. 5. 1 Razsvetljenje

J. Locke je odločilno posegel v pojmovanje človeka kot osebe. Najprej kljub svojemu empirističnemu nastavku, po katerem ni nič trdnega oz. substancialnega, predpostavlja, da je človek nosilec vseh kvalit. Kot tak je oseba, "misleče inteligentno bitje, ki ima um, je sposoben refleksije in lahko sebe misli kot sebe, isto mislečo stvar v različnih časih in krajih, to dela ravno zaradi zavesti, ki je neločljiva od mišljenja, in kakor se mi zdi, bistveno povezana z njo." Samozavest utemeljuje istovetnost človeka. S samozanimanjem in spominom pa človek to identiteto vzdržuje in ohranja tudi vse življenje.

David Hume sicer zavrača Lockov pojem človeka kot podstati, poudarja pa stalno zbiranje čutno-zaznavnih vtisov (**zunanje izkustvo**), ki jih je zmožen človek, ki pa je

tudi pri njem zavestno bitje in te vtise povezuje. Pri njem je konkretno in posamično kot objekt čutnih zaznav, povezano in je osnova spoznanja. Človek je bitje, ki se neposredno spoznava kot naravno bitje v svojem neposrednem izkustvu. Ravno zato pa se tudi stalno spreminja, ker je "sveženj ali zbirka raznolikih zaznav." Hume torej podobno kako vzročno povezanost zanika tudi povezanost človeka kot istovetne osebe na podlagi izkustva, pač pa to istovetnost filozofsko postulira. Sicer pa je pri človeku v ospredju spreminjanje. Spreminjanje narave ima za posledico tudi spreminjanja človeka. Tu pa vedno bolj stopa v ospredje še nova prvina (hitrega) industrijskega razvoja: Človeška narava se ustvarja z industrijo, kakor sklepa za Humom irski filozof in politični mislec Edmund Burke (1727-97). Človek svojo naravo doživlja vedno kot že kulturno naravo, kot posredovano, človek je skratka, kakor pravi kasneje Marx, produkt družbenih odnosov. Na osnovi teh spoznanj se je vedno bolj uveljavljal pomen simbolične zakonitosti človeka. Njegova narava je že vedno posredovana narava. Te zamisli o človeku in njegovem razvoju so stopnjevali posebno evolucionisti.

Emanuel Kant (1724-1804) je s svojo utemeljitvijo **antropologije kot krovne znanosti** pomembno zaznamoval njen nadaljnji razvoj. Poleg tega je Kant v dobri razsvetljenski navadi in veri v moč človekovega duha postavil zahtevo moralnega imperativa: Človek kot odlično bitje svobode si mora sam določati temelje delovanja, iz svoje svobode premagovati ujetost v svet narave in družbi dati dovolj močne zglede in motive za njen obstoj.

Romantični misleci so bolj poudarjali človekovo celoto, njegove čutne in čustvene prvine, zato so iskali kako novo formulo. Viljem von Humboldt (1767-1835) je ta miselni program opisal takole: "Pravi namen človeka (...) je najvišje in najbolj sorazmerno oblikovanje njegovih sil v celoto." Po Herderju in Humboldtu je glavno sredstvo človeka, da to doseže jezik, ker je človek "za nas edino govorno bitje, ki ga poznamo in se ravno po govorici razlikujejo od živali". "Človek je človek le po govorici, da pa je lahko iznašel govorico, je moral že biti človek." Zato pa govorice in duha ni mogoče nikoli misliti dovolj istovetno", se pravi dovolj skupaj.

Medtem ko so francoski in angleški razsvetljenci izpostavljali človekovo naravno-kulturno pogojenost, je nemški idealizem pod Kantovim vplivom poudaril človekovo **notranje** izkustvo. Poleg Kanta, ki pomeni svojevrstno sintezo empirizma in

racionalizma (C. Wolff, 1679-1754), sta na pojmovanje človeka posebno vplivala J.G. Fichte (1762-1814) s svojo teorijo jaza, filozofsko pa je tudi empirično podkrepil idejo osebe. Izrecno tudi poudarja, da je treba spoštovani vsakega človeka. S postavitvijo drugega jaza kot partnerja se je Fichte ognil tudi nihilizmu absolutnega jaza. G.F.W. **Hegel** (1770-1831) je še posebej izdelal dialektiko jaza, tako da bi ohranil absolutnost (absolutno idejo) in obenem tudi množičnost posameznega. Zato postavlja za podlago vsega nasprotje, ki presega samo sebe: identiteta identitete in neidentitete - enotnost enotnosti in neenotnosti, ki je utemeljena v izkušnji **človekove samozavesti**. Hegel je pomemben tudi za opredelitev človeka kot pravne osebe (Pravna filozofija). Značilnost teh mislecev nemškega idealizma je poskus celovitega obravnavanja človeka, a je s tem obenem povezana nova sistemizacija in abstrakcija človeka, na katero je reagiral posebno eksistencializem in sorodna gibanja k človekovi konkretnosti.

4. 5. 2 Pozitivizem, materializem in evolucionizem

Že Aristotel je z razporeditvijo živega sveta dal podlage za prehode iz niže razvitih bitij v više razvita. Usmerjenost v naravo, ki jo je spodbujalo novoveško pozitivistično mišljenje je 19. stol. dalo tudi osnove za **razvojno teorijo** Charlesa Darwina /1809-1882/. Že naravoslovec Thomas Henry Huxley (1825-1895) agnostik, poudarja, da morala ni na strani razvoja, saj zmaga, kdor je najbolj brutalen in nasilen. Vsi etični procesi izhajajo iz samega naravnega razvoja in prilagajanja živih bitij. Darwin je v knjigi *Razvoj vrst po naravnem izboru (On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, London 1859) zagovarjal razvoj vsega živega iz prvotne oblike življenja. Spodbudo mu je dal tudi Malthus s svojo knjigo, *Esej o načelih za širjenja prebivalstva*. V njej zagovarja naravne in umetne metode omejevanja prebivalstva, da bi preprečili revščino in preveliko število ljudi na svetu. Že Darwinova predhodnika Karel Linné (1707-1778) z delom *Systema naturae* in posebno pa Jean Baptiste de Lamarck (1744-1829) sta se ukvarjala s problemi živih bitij in Lamarck je v svojem delu "*Philosophie zoologique*" že zastopal razvojno teorijo. Knjiga je izšla ravno v letu Darwinovega rojstva /1809/. Tudi H. Bergson (1859-1941) je podpiral s svojimi filozofskimi pogledi "stvariteljske evolucije" idejo razvoja narave in živega, ki ima svoje počelo v božji stvariteljski moči.

Posebno pa je sintezo krščanskega mišljenja in evolucije uveljavljal Pierre Teilhard

de Chardin /1881-1955/. Njegovo glavno delo: *Pojav človeka ("Le phénomène humain")* prinaša celoten pregled razvoja sveta in življenja v svetu. Čeprav je veliko pripomogel, da je Cerkev po sto letih (1952) sprejela evolucijsko teorijo kot mogočo razlago razvoja življenja, problematična (ideološka) pa je njegova celostna razlaga sveta in njegovih temeljev, kolikor ne razlikuje med znanstvenimi in teološkimi razlogi za celotnost sveta. Po Chardinu ima materija že v svojem začetku zametke razvoja in je tako v "Biosferi" kakor v "Noosferi" po zapletenih procesih dosegla sedanji razvoj. Dokončno bo ta razvoj, njegova izpolnitev, dosežena v "Točki Omega", katera pa ima krščansko-teološko razlago.

Novo spodbudo je Darwinova teorija dobila pri marksistih. K. **Marx** /1818-1883/ in F. **Engels** /1820-1895/ ter V. I. Lenin /1870-1924/, utemeljitelji dialektičnega materializma si prizadevajo resničnost korenito (na popolnoma novih temeljih razložiti in pojasniti z naravno in družbeno dialektiko sprememb v svetu. Po A. Ludviku Feuerbachu (1804-72), utemeljitelja "naturalističnega humanizma", človek projicira svoje resnično bistvo v filozofijo, posebno pa v religijo in samega sebe (po nepotrebnem) podvaja in se tako odtuja. "Zavest o Bodu je samozavest o človeku, spoznanje Boga samospoznanje človeka." Bistvo človeka pa so "um, volja in srce." Iz njih izvira moč mišljenja, volje in srca.

Marksisti so sprejeli to materialistično podlago človeka: človekovo čutno-zaznavno pogojenost - nasproti Heglu, ki je postavil za temelj dialektiko duha -, niso je pa pojmovali statično, ampak mehanistično in dialektično. Človek je plod družbeno-ekonomskih zakonitosti, trdi Marx v *Pariških manuskriptih (Teze k Feuerbachu leta 1845)* in zahteva, da je treba dejavno (revolucionarno) posegati v zgodovino in naravo, pri tem je človek sam svoj gospodar. Idejo razvoja človeškega rodu in možnosti, da sam človek vpliva nanj je zastopal že Adam Ferguson (1723-1816), ki je nasprotoval Humovemu koristoljublju in trdil, da mora človek delovati tako, da bo dosegel prave temelje (*Essay on the History of Civil Society, 1767*). Marksizem je to nalogo izpeljeval radikalno (ne glede na žrtve) in tako človeka podredil kolektivni volji, ki jo določa avantgarda proletariata (Partija).

4. 5. 3 Eksistencializem in personalizem

Neki pomen je Darwinova teorija doživela tudi pri Nietzscheju, čeprav ima popolnoma nove (filozofske) razsežnosti. F. **Nietzsche** (1844-1900) postavlja za osnovno življenjsko postavko voljo do življenja kot voljo do moči. Človekovo prizadevanje (gr. agón, borišče, filozofsko: prístni nagon), volja ustvarja človeka. Gre za pritrjevanje življenju oziroma iz-bor za življenje, kar je človekov stalni boj za prvotnost človeka. Ta zavzetost (volja do moči) razvija neposredno (prvinsko) življenje in ustvarja novega, prístnega človeka, **nadžloveka**. S tem naj bi se vzpostavljale neposredne človeške vrednote in sicer ne na onem, ampak na tem svetu. Človek s svojimi naravnimi močmi prešinja svojo svobodo in ustvarja novega človeka, najdloveka. Nietzsche je to svojo teorijo razumel kot kritiko dosedanje filozofije in tudi kršćanstva, kot najvplivnejših 'sistemov' na razvoj človeka in družbe. Oboje je vodilo k odtujitvi in nihilizmu prístnega človeka kot bitja, ki ga je povzročila absolutnost (ideoloških oz. idejnih) sistemov in sploh celoten razvoj racionalno-tehnične konstrukcije resničnosti, ki obvladuje modernega človeka. V tem smislu je bil Nietzsche odmeven prerok problemov modernega človeka, ki nas zaposlujejo še danes in predhodnik postmodernih pobud.

Tudi Artur **Schopenhauer** (1788-1860) izpostavlja voljo kot metafizični temelj človeka, s čemer je postal predhodnik psihoanalize (Freud), fenomenologije (Hartmann) in filozofske antropologije (M. Scheler).

Martin **Heidegger** (1889-1976) svojo eksistencialno filozofijo razume bolj kot ontologijo, kakor pa antropologijo. Ravno kot kritika dotedanje metafizike in njene prevlade nad človekom, usmerja Heideggerjev eksistencializem k tu-bitu človeka, njegovi neposredni izpostavljenosti. Ek-sistenca se mora zato zopet vrniti k biti. Biti (človeka), ki je postala v zahodni filozofiji prazen pojem, je treba spet dati pravi smisel. To pa je **bit konkretnega ek-sistirajočega človeka**, za katerega je treba poskrbeti, mu vrniti pravi dom, opredeliti njegovo bit-v-svetu. Kot tak je človek konkretno dejavnostno bitje, pastir biti in obenem odprt oziroma raz-pet v drugačno, neznano, odtod njegova 'skrb', 'bojazen', 'krivda'. Ek-sistenca je določenost, konkretnost in obenem vrženost v iskanje drugačnega in Drugega.. To je hkrati stalno upanje v novega, prístnega človeka.

Karl Jaspers (1883-1969) poudarja, da vsaka podoba človeka že omejuje. Človek je več, kakor lahko ve o sebi, to je znamenje njegove svobode. Kot predmet spoznanja je človek majhen. Če ga gledamo tako se odrekamo humanizmu v prid hominizmu. Človek je kot svobodno bitje dan in odgovoren svojemu Stvarniku. Doživlja se kot

končen, lokalno omejen in odprt a po svojem hotenju (svobodi) posega po nedosegljivem.

Jaspers dalje izpostavlja posledice tehnične dobe, ki je postala "element političnega stanja", s čemer smo postali "neandertalci s tehniko". Politika je postala totalna, vendar so "človekove pravice predpostavka človeške, ne zverske politike." (36) Politične okoliščine postavljajo danes alternativo: "svoboda duha, ki se bojuje javno, ali pa nadzorovani duh" (38). Moderna tehnika in politika grozita porezati človekove korenine. Rešitev teh dilem je "skupno človeško vedenje, posebno vlogo pa ima v tem po Jaspersu katolicizem. To seveda po ne gre kar tako ampak že takrat v smislu postmodernizma predlaga povezovanje različnih oblik. Takšno povezovanje narekuje ogroženost in izpostavljenost sodobnega človeka, tako da bi mu bila tehnika le pomoč in možnost uresničevanja "dejanske človeškosti." (43) Boj za človekovo neodvisnost se po Jaspersu zato nikoli ne konča.(47)

4. 5. 4 Fenomenologija, ontologija in pozitivne znanosti

Tudi novejši antropologi so pod vplivom eksistencializma in kritike ontologije (Nietzsche, Heidegger), fenomenologije Bernarda Bolzana (1781-1848), Franza Brentana (1838-1917) in Edmunda **Husserla** (1859-1938) in izzivov novih znanstveno-filozofskih teorij o človeku razvili antropološki pristop človeku, ki ga je spodbujala posebno fenomenološka metoda. Bistvo metode zgodnjega Husserla je v raziskovanju fenomena, ki se kaže, da nam posreduje bistvo. S fenomenom odkrivamo to, kar je skrito, se ravno ne razodeva, vendar po fenomenu prihaja na dan. Tako Max **Scheler** (1878-1928) fenomenološko raziskuje pojav človeka. Ko primerja človeka z živaljo, skuša utemeljiti duhovno posebnost človeka. Podobno že omenjeni antropologi Arnold Gehlen (1904-1976), Helmuth Plessner (1892-1985) in biolog Adolf Portmann (1897-1982), ki poudarja biološko posebnost človeka že v njegovi telesni zgradbi, ne samo v duhu.

Na pojmovanje človeka so vplivali v zadnjem stoletju posebno psihologi in psihoterapevti, Sigmund **Freud** (1856-1939), Carl Gustav **Jung** (1875-1961), Filip Lersch (1898-1972), Erik Rothacher (1888-1965), Tomaž **Luckmann** roj. 1927 na Jesenicah in drugi. Claude Lévi-Strauss (1908-) skuša etnološko in sociološko utemeljiti človeka, vendar ostane pri pozitivnem materialu /predstavnik strukturalizma/. Tudi krščanski teologi tega stoletja prehajajo na antropološko

utemeljitev teologije, Karel **Rahner** (1904-1984) in drugi.

Freud poudarja napetost med nagoni in kulturo, ki si skuša prisvajati moč nad človekovimi nagoni in zato med njima nastaja napetost. Zanimivo je Luckmannovo stališče, da med ljudmi nastajajo interakcijske razmerja, ki tvorijo tako individualno identiteto obenem pa dajejo podlago za skupinsko, ki je neke vrste nevidna religija – smiselna podlaga skupnega življenja. »Osebna identiteta – rezultat nekaj milijonov (10-6 milj.) do več sto tisoč let naravne zgodovine – predstavlja po svoje posredovanje med filogenetskimi in ontogenetskimi determinantami človeškega bivanja, ki so izkupiček umetne, od človeka narejene zgodovine, ki jo lahko merimo prek desetisočletja, tisočletja in stoletja.« Osebna identiteta je odvisna od socio-historičnega *apriorija*, ki ga oblikujeta evolucija in zgodovina.. »Človeški organizem in človeška družba preprosto nista strukturalni in funkcionalni ustreznosti. Nista niti dve strani iste medalje, niti momenta dialektičnega procesa. Človeški organizem ni zgodovinski, temveč razvojno-zgodovinski individuum, človeške družbe niso nobene razvojno-zgodovinske podvrste pač pa zgodovinske skupnosti. Odnos med njima se oblikuje v izjemno zapletenem procesu, v katerega poteku organizem pridobi zgodovinsko osebno identiteto – v socialnem procesu, ki v enaki meri predpostavlja filogenetske in historične strukture.« Luckmann ugotavlja, da se je razmerje med posameznikom in družbo razrahljalo v tem smislu, da je v preteklosti posameznik dobil večjo identitetno gotovost, ki se je pa danes zmanjšala, ker na osebno identiteto delujejo od družbe veliko bolj nasprotujoča si sporočila.

4. 6 Vsakdanja (moderna) izkušnja

Pomembno vlogo v spoznavanju človeka ima tudi 'običajna' vsakdanja izkušnja vsakega človeka. Ta je bila v preteklosti preprostejša, čeprav zato ne nujno individualna, saj so bili ljudje v preteklosti živeli bolj shematizirano življenje, z ustaljenimi navadami in običaji. Z novim vekom se je ta podoba človeškega življenja in bivanja hitro in korenito spreminjala. Kot ugotavlja Keneth J. Gergen, je predstavo o naravnem, neposrednem človeku, ki ga je določeno vmesno obdobje nasproti sistemskemu razsvetljskemu racionalizmu skušala uveljaviti romantika, spet premagala razsvetljsko-tehnična podoba človeka, katero sta v svojih spisih kritizirala posebno Nietzsche in Heidegger. Neslutene razsežnosti je ta nova

simbolična podoba človeške resničnosti dobila z razvojem sodobnih pridobitev nizke (strojev in vozil), posebno pa pod vplivom razvoja visoke tehnike (medijskih sredstev in letal). Svet je pod vplivom teh pridobitev danes plod načrtovanja medijskih politikov in strategov. Vsi se podrejamo tej medijski podobi, po njej oblikujemo svoje zahteve in želje, prek nje usmerjamo tudi svoje želje in hrepenenja ter skušamo prek nje najti tudi čimbolj optimalne zadovoljitve svojih življenjskih potreb. Svet se spreminja v globalno vas, kakor pravi kanadski medijski teoretik Marschall McLuhan (1911-1980). Mediji so "podaljšano telo". Vsakdanja izkušnja je sicer še vedno del človekove neposredne izkušnje, vendar je ta plod teh načrtovanih in dirigiranih procesov.

Človekovo **samoopazovanje** je pod temi vplivi usmerjano in njegove izkušnje so tako že pri otroku veliko bolj umetno načrtovane, kakor v preteklosti. Vzemimo samo zgled, koliko se danes vlaga (še posebno npr. pri umetnih oploditvah itn.) v načrtovanje otroka.! Kljub temu pa so tega deležni le privilegirani otroci tako imenovanega 'razvitega' sveta, medtem ko številni otroci teh sadov sodobnega razvoja ne morejo uživati ali jih uživajo v zelo majhni meri. Življenje človeka danes skratka poteka načrtovano in preračunano do tančin. Kljub temu pa ima tudi znotraj tega razvoja vsakdo svoje izkušnje, s čimer se oblikuje človek kot enkratno (posamezno, nedeljivo- lat. *individuum*) osebno bitje, čeprav so njegove izkušnje vpete v splošno-človeški okvir in določene s pogoji kulture in civilizacije, ki so danes zaradi teh okvirov zelo močni.

5 ODNOS FILOZOFSE ANTROPOLOGIJE DO DRUGIH ZNANOSTI IN PROBLEM UTEMELJITEV 'ZNANOSTI' O ČLOVEKU

5. 1 Filozofska antropologija kot empirično-filozofska znanost

Drugače kakor staroveške in srednjeveške (sholastične) racionalne psihologije, ki se je ukvarjala s človekom kot pretežno umskim bitjem (čeprav so poznali njegovo telesno-duhovno pogojenost), se antropologija ukvarja s človekom kot celostnim bitjem. Posebno pod vplivi znanosti o človeku antropologija izhaja najprej iz človekove telesne pogojenosti in iz nje išče celoto človeka, metoda, ki bi jo lahko

preprosto označili **od lupine k jedru**.

Filozofski antropologiji gre za človeka kot osebnost in po tem se antropologija razlikuje od drugih znanosti, ki ostajajo pri enostranski podobi človeka, kakor ga podaja vsaka posamezna znanost. Ta antropološka podoba je pogojena z vidiki znanstvenega preučevanja, vendar vse te vidike presega in skuša podati celotno podobo človeka.

5. 2 Antropologija in druge znanosti /metodološka oddelitev/

5. 2. 1 Fizika, kemija

Ti dve znanosti se ukvarjata predvsem z neživo naravo, z materijo. Človek je tudi travno (materialno) bitje, zato spada tudi na področje tega raziskovanja. Posebno pomembna je človekova vpetost v prostor (kraj) in čas, ki ga zaznamujeta z ustreznimi pogojnimi okviri njegove osebe.

5. 2. 2 Biologija

Človek je živo bitje. Še bolj natančno lahko rečemo, da je človek žival. Če pa zasledujemo živalske vrste od enoceličarjev preko mnogoceličarjev, živali, rastlin, strunarjev, vretenčarjev, četrvernožcev, sesalcev, primatov opic, ugotovimo, da je na vrhu med najvišje razvitimi živalmi in človekom razlika neprimerno večja, kakor med posameznimi živalskimi vrstami.

Anatomsko - morfološko: možgani

S tega vidika preučujejo fiziologi razvitost možganov in njihovo uraščenost, ki po njihovem potrjuje, da se je človek razvijal in dopolnjeval, zato starejše možgane prekrivajo mlajši. Zelo pomembna človekova lastnost je pokončna drža, ki mu omogoča gibljivost v vidnem polju.

Ontogenetsko - razvoj bitja

Človekovo rojstvo lahko po tej znanosti primerjamo z rojstvom in razvojem

sposobnosti za življenje pri živalih in ugotavljamo, da traja pri človeku vsaj še dobro leto, da doseže stopnjo, na kateri je žival že skoraj ob rojstvu.

Etološko - odnos do okolice

Razlika med živaljo in človekom je spet odločilna: Človek ni nujno vezan na reagiranje na okolico, ampak sta stimulacija in odgovor nanjo razrahljana. Človek tudi ni vezan, da se odziva na določen nagon, sposoben je vse nagone (celo najbolj prvinski sesalni nagon) povezati in preoblikovati v znamenje odnosa, znamenje presežnih motivov in prenosov. Človek ima možnost, da vsako nagonsko določeno delovanje poveže v celoto, zato nagonov pri človeku ne moremo natančno razločevati, izkaže se, da je človek nagonsko slabo razvito bitje.

5. 2. 3 Psihologija

Psihologija raziskuje človekovo duševnost. Razglablja o človekovih psihofizičnih sposobnostih. Te sposobnosti skuša dojeti s pozitivno merljivimi, oz. z znanstveno utemeljenimi dejstvi. Po prepričanju psihologov, ne moremo natančno ugotoviti človekove osebnosti, če se opiramo samo na znanstvena dogajanja psihologije ali kake druge znanosti. Človek je bolj zapleteno in predvsem presežno bitje, da bi ga mogli dojeti samo z znanstveno razlago oz. znanstvenimi raziskavami.

5. 2. 4 Sociologija

Tudi za sociologijo velja, da je pomembno vplivala na vedenje o človeku. C. L. Straus, E. Durkheim, M. Weber, N. Luhmann, P. Berger, T. Luckmann in drugi sociologi so, kakor že omenjeno, odločilno vplivali na vedenje o človeku, posebno na njegovo družbeno odvisnost. Človek je sposoben da živi in deluje kot človek le iz socialnega okvira. Med okoljem in človekom poteka medsebojno vplivanje. Tudi človek kot posameznik (individuuum) vpliva na družbeno življenje.

Pri vseh raziskavah posameznih znanosti ostaja problem **človeka kot celote**. Pri nekaterih znanostih ostajajo nerešena oz. neodgovorjena bistvena vprašanja človeka: njegovo samozavedanje, človekova duša, odnos duše-telo, problem človekovega središča ali jaza. V tem smislu pravi Ušeničnik: "Ne zanikujemo

pomena asociacij za enotnost duševnosti, zanikujemo pa, da bi asociacijska ali katerakoli zgolj aktualitetna teorija mogla razložiti preprosti podatek zavesti: jaz mislim. Brez enotnega subjekta ne bi bilo enotne duševnosti, kakor brez subjekta ne bi bilo nobenega duševnega pojava."

5. 3 Človek kot subjekt in metoda (problem) njegove določitve

Že Hegel je človeka določil kot identiteto v diferenci, kakor pravi v svoji Fenomenologiji duha. Hegel daje poudarek človeku kot duhovnem bitju, kot manifestaciji absolutnega duha. Človek po njem združuje dialektiko razodevajočega se duha v pojavnosti, v človekovi zavesti prihaja duh po raznih stopnjah do samega sebe.

Pri metodologiji sodobne antropologije gre za isti problem, vendar na drugačni podlagi. Treba je človeka vzeti kot diferenčno (raznoliko) bitje oz. bitje nasprotij. Ta nasprotja pa je treba razčleniti in ugotoviti njihovo povezanost, se pravi vzpostaviti identiteto, ki nasprotja združuje in omogoča, da je človek enota. Preučevanje človekove celote, ki jo tvori oseba, pa ne sme prikriti prepletenost in raznolikost (kompleksnost) človeka, ki spada k bistvu človekove osebe. Tako pravi psiholog oz. biolog Allport: "Če hočemo raziskovati osebnost, moramo biti pripravljeni, našo pozornost usmeriti hitro od posameznega k splošnemu, od konkretne osebe k abstraktni in obratno. To prehajanje je koristno. Kar se učimo pri Petru /določena oseba/, nam pomaga razumeti človeka v celoti in kar vemo o človeku na splošno, moremo delno obrniti na Petra." Psiholog Lersch dodaja: "Pojmovanje človeka kot osebe zaobsega duševno življenje v vsej širini in mnogostranosti svojih aktualnih nalog in vsebin, ki se pojavljajo v pogledu splošne psihologije."

Bistveno se tu razlikuje svet človeka in okolje živali. Živalski svet je določen prvenstveno z ohranitvijo vrste, torej s svojo nagonsko naravnostjo. Človeški svet pa je preko teh osnovnih naravnosti odprt za druge določitve, ki izvirajo iz njegove svobode, ki zmore človeku dati drugačen poudarek v življenju.

Ravno s to določitvijo pa postaja vprašanje določitve človekove identitete še bolj problematično. Ni namreč mogoče kar razstaviti teh človekovih prvin iz vsega drugega (iz celote) in šele nato napraviti iz tega spet celoto, ki naj bi bila v tem, da

združimo vse, kar smo razstavili. Po drugi strani pa za razumevanje moramo človeka razčleniti, se pravi obravnavati posamezne dele, da lahko po razdelitvi vsako posamezno področje bolje dojamemo. To velja tako za organsko področje, kakor za človekovo duhovno usmerjenost, ki je zaradi človekove specifičnosti mnogostranska. Mogoče je torej človeka različno razčleniti (analizirati), vendar je vedno treba upoštevati prepletenost razdeljenih delov in tako njihovo načelno medsebojno povezanost. Tako pravi Satura: "Lažje je napraviti čisto biološko, teološko, medicinsko ali sociološko sliko o človeku /s tem da gledamo vse pod določenim zornim kotom/ kakor pa primerno! (sc. sliko človeka). Takšno zoženje (reduciranje) poenostavlja nalogo, ker ignorira kvalitativno heterogenost /raznorodnost/, napravi pa iz osebe enomorfno, enobarvno bitje. Ravno to bo razlog, da imamo danes veliko posameznih znanosti o človeku, ne pa kake celotne antropologije. Antropologijo, ki jo je imel pred očmi že pred dvesto leti Kant, namreč kot "strešno znanost", ki povezuje vse posamezne humane znanosti /medicino, teologijo, psihologijo/, ostaja še danes oddaljen ideal prihodnosti."

Gre torej za določitev subjekta v njegovi identiteti ne da bi pri tem zanemarili njegovo mnogostranost, njegovo kompleksnost, torej njegovo diferenco. Kljub temu pa moremo in moramo človeka raziskovati le pod določenim vidikom, kot določeno celoto. Do te celote prihajamo z različnih vidikov, bodisi bolj empirično ali bolj filozofsko. Vedno pa je pred nami človek kot subjekt, kot celota. Če si ga kot takega postavimo kot predmet raziskovanja, smo vedno tudi sami tisti, ki raziskujemo in smo raziskovani. Zato se s tem sprašujemo po pogojih svojega obstoja. Določiti skušamo to, kar je potrebno (oz. nujno), da človek kot subjekt obstaja.

Za raziskovanje celostne podobe človeka se zdijo najbolj primerne tri metode:

1. **Empirično-hermenevtična:** Raziskuje o človeku in skuša razumeti njegovo celostnost z izkustvenim raziskovanjem njegovih danosti pod različnimi vidiki, ter tako hermenevtičnega (razumevanjskega) povezovanja drugačnega, kar omogoča celostno sintezo človeka.
2. **Transcendentalna:** Ta se sprašuje po pogojih človekovega bitja, njegovi transcendentalni (beseda pomeni ravno, da sprašuje po pogojih, pod katerimi lahko mislimo človeka). K. Rahner v svojem delu *Hörer des Wortes* označuje človeka kot bitje duha in zahteva, da si ta (človek) najprej utemelji svoje temelje

znanja".

3. Fenomenološka metoda preučuje pojav človeka (na primer M. Scheler) in poskuša priti do njegovega bistva. Tudi tukaj gre za utemeljitev človeka kot zgolj pojavnega bitja s tistim, kar ga utemeljuje, kar mu je globlje.

Vse tri metode se lahko dopolnjujejo in ta raziskava upošteva njihove prvine. Empirično-hermenevtična upošteva še posebej spoznanja o človeku, ki so jih prispevali misleci in znanstveniki od nekdaj in do danes. Zadnji dve pa sta primerni zaradi svoje filozofske posebnosti, saj nas usmerjata k človekovemu bistvu.

Filozofska antropologija mora pri vseh posameznostih človeka imeti pred seboj njihovo vpetost v to celoto, ki je najprej nevidna, ki pa utemeljuje človeka. Če npr. preučujemo človekov krvni pritisk, je sicer za medicino pomembno njegovo stanje, še bolj pomembno pa je, kako je krvni pritisk vpet v celotno človekovo dogajanje, kjer so lahko zelo pomembni telesni dejavniki, lahko pa tudi duševni. Človek ima lahko neko bolezen, ki mu je povečala pritisk. Lahko pa ga teži tudi hud stres. Teoretično pa je tudi mogoče, da ga tare skrb za večnost, ker je npr. nekoga oguljufal ali kaj podobnega. Prav tako pa je seveda za taka povezovanja pomembno, kaj so o človeku vedeli že v preteklosti in kaj vemo o njem danes. Zanimivo pa je, da se vse te posebnosti in splošnosti pri vsakem človeku povežejo v čisto določenem smislu med seboj, to tvori enkratnost človeka kot osebe, čemur bomo posvetili posebno poglavje.

6 PSIHOFIZIČNE OSNOVE ČLOVEKA

Od problemov simboličnosti človeka kot bitja in Zgodovinskega in metodičnega pregleda preučevanja človeka prehajamo k pregledu človeka s fiziološke plati.

Osnovna postavka, ki spremlja to preučevanje, je pri mislecih v preteklosti in sedanjosti pričujoče spoznanje, da je človek sestavljen. Ta sestavljenost ima po novejših fiziološko-psiholoških raziskavah temelje tako v fiziološki zgradbi človeka kakor v duševni zavesti. Že sama delitev na fizično in psihično potrjuje tako grajenost in utemeljenost človeka.

Poleg sestavljenosti človeka je pomemben v njegovi poti graditve lastne osebnosti tudi razvoj oziroma nastajanje (geneza). Človek postaja oseba ob vzajemnem delovanju posameznih dejavnikov oziroma plasti. Razvoj je v vsakem obdobju

človekovega življenja sestavni del nastajanja človeka kot osebe. Oboje skupaj: sestavljenost in razvoj, so človekove psihofizične osnove.

6.1 Zgradba (struktura) osebe

6. 1. 1 Pokončna (vertikalna) razsežnost

Že raziskovanje človeka terja razdelitev na enote, ki jih moramo gledati kot vpete v celotni sistem "človek". Tako pravi Satura, da je ne samo upravičeno, ampak tudi nujno, da štejemo osebo za zapleten organsko urejen sistem, ki se odziva in deluje celovito. Kakor vsak sistem v naravi je tudi človek obdan z lastnostmi in mehanizmi, ki služijo za obrambo pred škodljivimi vplivi in za ohranitev lastnega obstoja in držijo celoten sistem v funkcionalnem ravnotežju (negativna funkcija) prav tako pa razpolaga ta sistem s silami, ki omogočajo rast posameznika (individuuma) in vodijo razvoj prirojenih sposobnosti /pozitivna naloga/.

Na človeka lahko gledamo kot na sistem. Njegova zgradba in njegovo delovanje potrujeta, da deluje kot zelo zapleten sistem, ki deluje tako, da skrbi za svojo samoobrambo pred negativnimi vplivi okolja in vzdržuje oziroma razvija samega sebe.

V sebi ima človek moči, ki skrbijo za to, da premaguje negativne vplive in obenem ohranjajo sistem sam v ravnotežju. Zadnji dve funkciji sta negativni. Preprečujeta, da bi sistem "človek" tako od zunaj kakor tudi od znotraj doživel kako nevarnost, skratka preprečujeta, da bi se zaradi zunanjih ali notranjih vzrokov porušil ali celo sploh razpadel.

Sistem "človek" pa ima tudi pozitivno naravnost: Človek skrbi za svoje oblikovanje. S pomočjo oz. z močjo svojih naravnih lastnosti, svojih prirojenih zmožnosti sebe kot sistem izpopolnjuje in se razvija.

Naloga vsake osebnostne teorije je upoštevati te zakonitosti človeka in jih čimbolj celostno oziroma popolno vdelati v model oziroma shemo človeka. Značilnost vsakega modela naj bi bila v celostni predstavitvi vseh prvin te človekove prepletenosti (kompleksnosti) in sicer na čimbolj preprost način. Težava je že osnovno izhodišče za razumevanje človeka, kajti sam mora izdelati svojo podobo (sam gleda nase - refleksija). To prinaša s seboj še drugo težavo oziroma nevarnost,

da to izhodišče pogleda na človeka omejuje tudi celoten model. Če npr. nekdo izhodiščno ostaja omejen le na tvarne ali le na duhovne prvine človeka, bo potem tudi celota nujno enostranska.

Prepletenost človeka je zato statična kakor tudi dinamična. Posameznih prvin zato ne smemo gledati kot izrezanih in izoliranih enot celotnega sistema, ampak imajo svojo ustrezno vlogo šele v povezavi s celotnim modelom sistema "človek". Šele v povezanosti posameznih prvin dobi sistem "človek" resnično celostno podobo. To povezanost človekovih prvin je že od davna raziskovala filozofija, danes se z njo ukvarja predvsem (razvojna) psihologija in fiziologija živčnega sistema. Vsi časi so iskali primeren model človeka, ki bi ustrezal njegovi prepleteni zgradbi in upošteval posamezne prvine sistema "človek". Že uvodoma (*Zgodovinski pregled* pojmovanja človeka) smo opozorili na sestavljenost, o kateri govori Platon, ko razlikuje tri osnovna področja človeka: čutno poželenje (v spodnjem delu telesa), pogumno stremljenje (v prsih) in um (v glavi). Tudi Aristotel pozna trojnost duše: rastlinsko, živalsko in umsko. Rastlinska duša je pristojna za rast, hrano in razmnoževanje, živalska duša za čutne zaznave, za gibanje in čutno ter nagonsko življenje. Umski duši pa pripadata mišljenje in volja. Vpliv Aristotelovega in Platonovega nauka je bil velik in vsa zahodnoevropska filozofija je gradila na njima tudi v zvezi z naukom o duši. Ta dva sta prva vzpostavila hierarhični red človeka od anorganskega (najnižjega reda) do uma.

Nikolaj Hartmann je s svojo filozofijo razdelitve bivajočega spodbudil razmišljanje o nadgradnji višjega na nižje: "Vsaka višje organizirana stopnja biti je grajena na nižji. Kategorije in sile spodnje plasti v tej novi sestavi niso le nepogrešljive ampak so tudi močnejše, čeprav posebnost nove stopnje ne morejo determinirati, ker te ohranjajo svojo posebnost in neizpeljivost iz spodnje." Hartmann razlikuje sestavljenost človeka vidi v štirih prvinah: anorganski, organski naravi, duši in duhu. Značilnost Hartmannove delitve je predvsem tudi zelo ustrezna predstavitev zakonitosti, ki vladajo med posameznimi prvinami v človeku.

Max Scheler, utemeljitelj sodobne antropologije, vidi v sistemu "človek" naslednje druga na drugo postavljene plasti (stopnje): 1. brezzavestni, brezčutni oz. brezpredstavni čustveni gon, (po njegovem je ta mogoč tudi pri rastlinah), 2. nagon (*instinkt*), ki je privajeno vedenje po tako imenovanem poskusnem gibanju in pridobljeno z asociativnim spominom, 3. organsko vezana praktična inteligenca in 4. duh, ki je po Schelerju "načelo, ki je življenju in vsakemu življenju nasploh, tudi

življenju v človeku nasprotno.". Ta model je sicer dokaj zapleten, razčlenitev plasti pa je koristna za nadaljnje obravnavanje razdelitve človeka.

Vse te teorije posameznih stopenj /plasti/ imajo podlago v fiziologiji živčnega sistema. Med živčnimi in fizičnimi procesi vlada neko medsebojno ustrežanje. To lahko opazimo ob okvari na fizičnih centrih možganov, ki povzroči, da odpovedo človekove psihične zmožnosti. Pri poškodbi centrov, ki urejajo višje plasti, se okrepi delovanje nižjih centrov. Tako se človeku, ki je imel bodisi dedno ali kasneje povzročeno poškodbo na možganih, ki so podlaga mišljenju, okrepi delovanje nagonskega sistema. Iz tega sklepamo, da je fizična zgradba centrov vzporedna z njihovim duševnim delovanjem.

Kljub temu ni mogoče misliti teh stopenj kakor je to v anorganski naravi, kjer so plasti postavljene druga ob drugi oz. druga na drugo (npr. različna plastna sestava zemlje). Take plasti imamo npr. kot izraz nekih dob: tako so sestavljene kamenine v nekaterih območjih in razodevajo razne zgodovinske dobe. Tukaj se te plasti med seboj prepletajo, zato gre bolj za "jedrna področja", za osnovna področja, ki prehajajo "tekoče" drugo v drugo, kar imenujemo **epigenezo** (vraščanje v).

S primerjavo in pomočjo možganske fiziologije in anatomije sklepamo, da so bolj razviti deli oz. plasti možganov novejšega izvora (možganska skorja, lat. *cortex*) in se prepletajo preko starejših plasti (možgansko deblo), ki so prvotnejši in zato slabše razviti. Pri človeku se starejše plasti prvotnih centrov (to so centri, ki zadevajo/urejajo vegetativno življenje) razlikujejo od novejših, ki urejajo višje (duševne) centre. To potrjuje tudi primerjalna možganska psihologija. Ne le funkcionalno ampak tudi genetično (natančneje filogenetično - po razvoju človeške vrste - plast) naj bi bilo mogoče utemeljiti tak (razvojni) prerez. Primerjalna fiziologija imenuje ta odnos progresivno cerebracijo (lat.: *cerebrum*, možgani, torej pomožganjenje) - prvi je ta izraz uporabil dunajski psihiater C. von Economo.

Filogenetične osnove človekovega razvoja naj bi potrjevale ne samo kvantitetno ampak tudi kvalitetno rast primitivnih (preprostih) oblik v bolj dograjene (diferencirane). Vseeno pa ostaja primerjava razvoja vrste (*filogeneza*) z razvojem osebka (*ontogeneza*) problematična, saj ne moremo z gotovostjo rekonstruirati razvojnih faz začetka človeka. Vse primerjave so torej bolj hipotetične (pogojne) kakor asertorične (gotove). Opazovanje embrija oz. preučevanje razvoja posameznega človeka (*ontogeneza*) in primerjava z razvojem človeške vrste (*filogeneza*) nam pove, seveda ob zgornji omejitvi: Če opazujemo človeški zarodek

(embrijo) in káko drugo bitje od človeka nižje vrste, ugotovimo, da to bitje deluje na reflektorični ravni. V njegovem razvoju oz. pri prehodu k višjemu bitju, ugotovimo višjo operacijsko zmožnost, ki jo omogoča bolje razvit delovansjski sistem. Zgolj fiziološki procesi na nižjem nivoju imajo namreč manjšo kvalitativno vrednost kakor pa psihični, ki potekajo na novi kvalitativni ravni. Kljub novi kvaliteti pa strukturalna (zgradba) plasti pokaže, da so si med seboj sorodne in da obstajajo med njimi neki vzajemni odnosi.

Ta razmišljanja nam dovoljujejo, da vertikalni model človeka imenujemo "epigenetični" (od gr. *epí*, povrh in *génesis*, nastanjanje). Po Hoffmeistru imenujemo epigenezo "nauk, po katerem življenjski organizem ni v jedru že bolj ali manj dokončno razvit (preformacija), tako da bi bil njegov razvoj do končne podobe samo evolucija, ampak nastane v razvoju jedra na novo" Če je *ontogeza* res kratka oz. manjša ponovitev *filogeze*, je upravičeno, da si predstavljamo nastanek novih plasti osebe v teku od njenega predrojstvenega razvoja naprej kot epigenezo, kot vraščanje v večjo celoto.

To naj bi potrjevala tudi razvojna psihologija, ki pri raziskovanju otrokovega razvoja odkriva podobnosti v posameznih stadijih tega razvoja z razvojem više razvitih živali. - Opozoriti je treba, da gre tu za fiziološke podobnosti, ki ne povedo ničesar o kvalitativni razliki med človekom in živaljo! Prav tako naj bi bile podobnosti med razvojem preprostih ljudi - kar je še bolj dvomljiva fiziološka postavka?! - in razvojem duhovno zaostalega človeka. Povsod se torej kažejo vzporednice, ki jih opažamo tudi pri raziskavi zgradbe možgan in njihove vzajemnosti s psihičnimi procesi. Fiziologi sklepajo, da je smiselno govoriti o plastni slojevitosti osebe, ki hkrati označuje razvojne stadije (filogenetsko in ontogenetsko) in v katerih mlajše plasti ne zamenjajo starejših (torej spodnjih ne morejo zamenjati zgornje, temveč mlajše starejše samo preoblikujejo, če zgornje /mlajše/ odpovedo, pa starejše spet stopijo v ospredje.

Odrasel človek tako nosi v sebi vse stadije filo- in ontogenetskega razvoja, sestavljajo mu njegovo osebnost. Plastni model človeka ima torej v sebi pozitivne (empirične) osnove in ni samo filozofska ugotovitev ampak se opira tudi na pozitivno-znanstvena dognanja. Filozofski modeli človeka v antiki imajo torej svoje osnove v dobrem opazovanju človeka, s čimer so že stari misleci izrazili prepletenost človeka. Zasluga, da je spoznanja razvojne fiziologije in genetike prinesel v psihologijo in filozofijo gre psihiatru Hoffmannu /*Schichttheorie*/. Ta pravi: "Kot izsledek naših raziskav človeka kot plastne osebnosti ugotavljamo, da so nas psihološke in

psihopatološke raziskave pripeljale do psihičnih plasti, ki so naložene druga na drugo. Imenujemo jih gon, duša, duh, in potrdimo s tem že prastare ugotovitve, znane že Platonu."

Pomemben prispevek k slojevitosti osebnosti je dal E. Rothacker. Podlago zanjo je dobil z različnih področij: fiziologije, psihologije, kulturne antropologije in razvojne psihologije. Iz tega povzema svoje gledanje na človeka: "Nauk, ki naivno govori o občutku, mišljenju in hotenju ter te akte našteva enega poleg drugega, je treba z vidika razvojne zgodovine in teorije plasti popolnoma predelati. Človekovo vedenje, kakor poteka kot celotno, je treba razumeti samo s podlago razvojnozgodovinskega nauka o plasteh in centrih osebnosti."

Psiholog Philip Lersch pa je poudaril pomen dveh vidikov pristopa k človeški osebnosti in sicer na navpični (vertikalni) in vodoravni horizontalni) ravni: "Dva vidika imamo za smernici na poti prek množtenosti duševnega življenja: horizontalni - duševnega funkcijskega kroga, ki ustreza tesni povezanosti duše in sveta in vidik vertikalne razdelitve duševnih dogajanj in stanj, ki skuša poudariti dejstvo, da duševno življenje tudi samo v sebi predstavlja kot dogajanje v živem bitju strukturirano celoto."

Pri navpični razdelitvi je v ospredju človekova zgradba v njem samem, in sicer je ta zgradba celota, ki se urejuje kot organski proces. Plasti so dinamični vidiki te celote, sam proces (gibanje oz. nastajanje) ima znanstvenoteoretično prednost pred statičnostjo. Proces razumemo kot najširši pojem, čeprav je lahko tudi odpor, torej trpno zadržanje proti nekim reakcijam. Proces pa je vedenje kakor ga psihologija pojmuje v najširšem pomenu. Zato razlikujemo različne vrste bolj ali manj zapletenega vedenja, ki poteka po različnih načinih oz. v različnih razsežnostih.

Ta pregled temelji na človekovi simbolični podobi sveta in samega sebe in prav tako kakor v prejšnjih poglavjih moramo upoštevati, da gre za naše videnje samega sebe, ne pa za kako 'objektivistično' fotografijo resničnosti.

6. 1. 1. 1 Fizikalna ali 'anorganska' plast

Človek je tudi kot oseba del fizikalne narave, saj je s svojim telesom podvržen vsem zakonitostim vesolja. Posebno moderne produkcijsko usmerjene civilizacijske razmere silijo človeka, da pretehta usmerjenost v zunanje pogoje življenja, ki zato določajo celotno človekovo življenjsko podobo. Čeprav so filozofska gibanja v

preteklosti, npr. platoniki ali idealisti, človeka razlagala predvsem kot duhovno bitje, je treba to tudi stvarno plat človeka kot celovitega sistema bolj upoštevati. Človek je del fizikalnega sveta; ta mu daje ustrezno stvarno podlago, saj je Aristotel opredelil ta odnos kot odnos lika (duše) do stvari (telesna).

Človek je s telesno pogojenostjo podvržen zakonom težnosti, podrejen je načelom gibanja teles, podvržen zakonom toplote in toplotnega gibanja (termodinamike), zakonom elektromagnetizma itd.

To plast imamo upravičeno za osnovno in najbolj preprosto plast osebe, saj je telo po svoji stvarnosti in njenih zakonitostih podvrženo zunanjim vplivom, ki določajo spreminjanje. Tu velja shema, da je akcija enaka reakciji (A-R). Če dobi telo pospešek, se bo to ravno za ta pospešek premaknilo. Vsako telo spremeni svoje stanje natančno po velikosti, smeri, skratka po kvaliteti in kvantiteti sile, ki nanj deluje. Vztrajnostni zakon je "splošno lastnost telesa, da to ne spreminja oz. ne pusti stanja miru ali gibanja kot tudi smeri in hitrosti tega brez kake gibajoče ali oviralne sile". Enako govori fizika o vztrajnostni sili, "odporu, ki ga vsaka masa sestavlja zaradi svoje vztrajnosti nasproti vsaki spremembi svojega gibanja."

Ta osnovna značilnost človeka kot telesnega bitja je bila tako v psihologiji kakor v filozofiji dolgo zanemarjena. Novejše raziskave potrjujejo, da je človek vztrajnostno bitje. Potrebuje energijo, da spreminja svoje navade, svoje okolje, svoje ravnanje. To energijo človek zajema iz fizične narave, ki dovaja človeku življenjsko silo, ki vzdržuje in ohranja njegovo telesno zgradbo in tudi psihično podlago. Z novimi telesnimi močmi, ki jih človek dobiva iz narave, omogoča dejavnost tudi svojemu duhu. Po tem razmerju se namreč razvija tudi duševna dejavnost in od nje je odvisna tudi tako imenovana psihična vztrajnost. Človek je v raznih obdobjih svojega življenja različno gibljiv, je bolj ali manj okreten oziroma odprt ali zaprt vase. Zaradi telesno določenih razlik tudi niso vsi ljudje enako 'odprte glave', oziroma kakor pravimo, ljudje imajo različno 'dolgo lajtengo'.

Posebno začetno obdobje človekovega življenja znamuje ta plast. Človek potrebuje neko stalnost, da se ukorenini. Osebe, ki v mladosti niso imele in doživele neke stalnosti, kasneje 'trpijo od gibljivosti', v življenju se ne morejo ustaliti in nagnjene so h kriminalnosti. To velja posebno za otroke z ulice ali tudi otroke, pri katerih se starši ne prestando selijo ali morajo menjati osebe, ki imajo z njimi odnos, posebno ob ločitvi staršev. Na drugi strani pa se osebe, ki so doživljale 'zaprt svet', npr. ljudje gorskih ožin ali hudih zunanjih pritiskov nagibajo h konservatizmu-k vztrajanju pri starem.

Fizični svet daje podlago tudi za psihične drže.

S človekovo starostjo se nagnjenost k ustaljenemu praviloma poveča. Čim starejši je človek, toliko bolj postaja močna vztrajnostna sila, ki ga ne pusti premakniti se in ga drži ter priklenja v ustaljene okvire, ker mu peša življenjska energija, ki je značilna za mladostnika. Satura pravi: "Zloglasni konservatizem /od lat. *conservare* - shraniti/, vztrajanje pri "zagotovljenem", nejevolja proti poskusom z novim, nepoznanim, posebno na področju svetovnega nazora, morale in podobnega - pri vsem tem opazamo posledice temeljne vztrajnosti človeške osebe, vpliv njene najgloblje plasti. Ali ni potrebno z notranjim "gibom" /kot to imenujejo psihologi volje/ premagati vztrajnost?"

V človeka je zato treba stalno vlagati, če hočemo, da bo iz njega kaj (prišlo ven), podobno kakor vlagamo v banko, če hočemo, da bomo dobili kaj ven. To je osnovni zakon tvarnosti, ki ga nujno upoštevamo pri bančnem poslovanju, manj pa žal pri ljudeh. Na tej podlagi temelji pedagoško prizadevanje za oblikovanje človeka. Vzgoja in izobraževanje /šolanje/ zahtevata vlaganje (investicije), ki se šele dolgoročno obrestujejo.

Starši, vzgojitelji in odrasli večkrat (pre)pozno tarnajo nad mladino, pozabljajo pa, da so ob svojem času premalo vlagali vanjo. Mlad človek se sicer upira naporom. Če mu jih nihče ne zastavlja oziroma mu ne omogoča, da bi se spoprijel z njimi, se poleni in potem nikoli nima priložnosti, da bi sebe lahko oblikoval ter pred prevelikimi napori odpove oziroma se zlomi. To velja tudi za študij: Potreben je napor, se pravi samopri-sila, ki se ne obrestuje takoj, čeprav deluje po osnovnem načelu tvarnosti: akcija je enaka reakciji.

Prav tako pomembna lastnost človeka kot tvarnega bitja pa je prostorskost. Prostor je sicer fizikalno statična zakonitost, vendar dobi s človekovo telesnostjo z njegovo organiziranostjo dinamičen karakter. Zato govorimo o prostorski kategoriji v psihologiji, v biologiji in seveda v filozofiji kot odgovoru na vprašanje po "kje" (po kraju - ena od desetih Aristotelovih kategorij). Ravno prostor zahteva plasti in področja, ki so posledica razslojenosti. Človek kot tvarni osebek je prostorsko bitje. Razumevanje človeka kot prostorskega bitja pa ima zgodovinsko izročilo in ga potrjujejo današnja empirična spoznanja, ki pravijo, da se človek različno izraža glede na svojo telesno pogojenost. Človek živi v nekem okolju, prostoru oz. kraju, kar ga bistveno zaznamuje, saj določimo človeka po tem od kod je, kje se je rodil, kje živi, kje dela itn. Po prostorski pogojenosti se ljudje zelo razlikujemo med seboj.

Razlika je, ali kdo prihaja z mrzlega severa ali s toplega juga, iz hribovitih ali iz ravninskih zemljepisnih razmer. Človekova zavest se začne najprej kot nižja zavest s prostorsko-časovnimi vzorci, ki so podlaga za oblikovanje višje zavesti človeka.

Odnos do fizičnega področja človeka se najbolje izraža tudi v problemu smrti. V procesu smrti se namreč ravno anorgansko področje človeka izloči iz osebnostnega modela in se postavi kot del zase. Ta del je mogoče opazovati in ga registrirati. S takšnim gledanjem prestavimo tudi problem smrti iz ustaljenega filozofskega in svetovnonazorskega izročila in ga postavimo v odnos telesno-umsko oziroma tvarno-duhovno. V procesu smrti anorgansko močno in jasno izraža samosvojost in izvzetost iz osebne celote.

Sklenemo lahko, da se spodnja plast človeka izraža predvsem v vztrajnosti in prostorskosti, njena specifičnost pa se pokaže še posebej s problemom smrti.

6. 1. 1. 2 Reflektorična plast

Druga relativno samostojna enota človeške osebe, vsaj delno ločena od drugih področij, ki pa ureja fiziološke oziroma dejavnosti, ki omogočajo, ohranjajo in urejajo življenje, pa je reflektorična plast.

Stari filozofi in v novejšem času psihologi osebnosti poimenujejo to področje z več imeni: vitalna oseba, vitalna plast, rastlinska duša, vitalni nagon, življenjski temelj, somatska psiha, življenje v človeku, psiha, psihično-organsko področje itn. Vsi mislijo s tem isto področje, ki se odlikuje po strukturi in tematiki svojega vedenja.

Procesi na tej ravni potekajo po shemi S (lat. *stímulus* - dražljaj, nagon) - O (organizem, ki sprejme dražljaj) - R(*refleks*, od lat. *reflexus*, us-krivina, torej odgovor). Nekateri psihologi predlagajo samo dražljaj in odgovor (S - R), ta pa ne ustreza popolnoma poteku procesov, ker se v organizmu zgodi neko prečiščenje dražljajev, s čimer ima organizem posebno pri človeku, deloma pa tudi pri živalih na reflektorični ravni posredovalno oz. prečiščevalno vlogo. Posebno je to očitno, če reflektorične procese primerjamo s procesi na nižji, fizični plasti, tam pa je akcija vedno enaka reakciji. Dražljaj ima torej vlogo sprožilca nekih procesov, vpliva torej posredno na proces v organizmu. Čeprav so dražljaji od zunaj vedno enaki, imajo kvalitativno in kvantitativno vsakokrat drugačno vlogo glede na to, kako jih organizem

sprejme. Osebek vsak dražljaj sprejema kot znamenje, ki deluje nanj glede na kakovost oz. kolikost. Čutni organi ga sprejmejo, na preklopnem mestu pa ga različno posredujejo naprej. Psiholog Müller je to v prejšnjem stoletju imenoval "obliko čutne energije", to pa danes psihologi razlagajo bolj kot nek stalni relativno samostojni odnosni sistem, kot meni Trstenjak. Od tod tudi sklep, da je ta plast v primerjavi z ostalimi relativno samostojna, posebno če jo primerjamo s fizično, kjer je odzivanje popolnoma vzročno pogojeno.

Poleg osnovne zgradbe kažejo reflektorični sistemi še druge značilnosti: Sistem deluje po večji izbranosti teh postopkov (procesov) in smiselno obdelavo zunanjih vplivov. Vsak čut sprejema samo svoj del dražljaja, npr. vid vidne, sluh slušne itn., kar omogoča zanesljivost delovanja. Prav tako pa vsi čuti ob prenasičenosti prenehajo sprejemati dražljaje.

Nadalje pa organizem že na reflektorični ravni izbira ter sprejema koristne dražljaje, zavrača pa škodljive in s tem varuje organizem pred prevelikimi zunanjimi vplivi. Človek, ki je utrujen, ni več sposoben za odzivanje in tako organizem sam poskrbi za svojo zaščito, obenem stalno sprejema samo to, kar mu koristi, zavrača pa oz. se zapre škodljivim dražljajem. Danes je to pomembno posebno v informacijski tehnologiji, v medijskih sistemih, kajti ker se človek preveč prepusti vplivom reklame, televizije itn., ni več dostopen za druge vire oz. dražljaje. Ko je namreč organizem nasičen, se zapre: postajamo utrujeni, bolijo nas oči itn. Delovanje tega sistema je med seboj povezano, zato ga psihologi označujejo kot zapleten kibernetični (gr. *kybérnesis* - vladanje, vodstvo) sistem, ki človeku pomaga pri ohranitvi ravnotežja (*homeostaza*) oziroma skladnosti v organizmu. Vsaka sprememba (temperature, pritiska in podobno) pa izzove v organizmu reakcije, ki jih sproži sam sistem in te skušajo spremenjeno stanje ponovno uravnati.

Značilnost sistema in njegova posebna odlika je gotovost delovanja. In ravno zato lahko refleksi služijo pretežno nalogam ohranitve oz. vzpostavljanja življenjskega področja: ohranitev in varovanje življenja, ohranitev posameznika in vrste. Njihova pomanjkljivost pa je ozka usmerjenost (tipiziranost) na določeno področje (stereotipnost, od gr. *stereos* - trden, stanoviten in *týpos* - očrt, vrsta).

Refleksologija se je začela razvijati najprej na podlagi študija zunanjih refleksov: oprijemalnega. Notranji refleksi urejujejo življenjske procese: dihanje, požiranje, krvotok itn, zunanji imajo predvsem povezovalno vlogo z okolico oziroma zapirajo človeka pred prevelikimi vplivi zunanjega sveta.

Velike zasluge ima na tem področju Ivan Petrovič Pavlov, ruski psiholog in biolog, po katerem se imenujejo od takrat zelo preučevani **pogojeni refleksi**. Pavlov sicer trdi, da ima vsak človek veliko prirojenih refleksov, od katerih poznamo samo nekatere. Pri prirojenih refleksih je kakovost oz. način dražljaja že podan. Drugače je pri pridobljenih refleksih, od katerih je po njem najbolj znan tako imenovani Pavlov refleks.

Pavlov je imel psa, ki mu je prinašal hrano. Ob prinašanju hrane je psu zvonil z zvoncem. Z večkratnim povezovanjem zvonca in prinašanja hrane je Pavlov dosegel, da so se psu pocedile slinane ne samo pri dosegu hrane, ampak tudi ob stalnem času hranjenja, ki ga je naznanil zvonec. Značilnost pogojenih refleksov je torej, da zavestno povežemo dve dejavnosti in potem lahko neka dejavnost postane kakor refleks.

Učenje novih refleksov povečuje sposobnost in gibljivost organizma, kajti s tem si pridobi novih možnosti za organizacijo življenja. Z diferenciacijo organizma postaja organizem tudi bolj izgrajen, to pa lahko povzroči prekinitve in zastoje oz. motnje. Danes je človek zaradi mnogih priučenih refleksov sicer veliko bolj gibljiv, veliko spretnejši, vendar je tudi bolj ranljiv: če mu nekaj odpove, se v življenju še teže znajde, ali pa se sploh več ne znajde.

Z večkratnim poskušanjem si pridobivamo vedno novih refleksov in tako postajamo sposobnejši za svoje delovanje. Celo mnogi motorični refleksi pri človeku so pridobljeni. Upravljanje vozila poteka pretežno na ravni zvočnih in svetlobnih refleksov, torej mimo naše zavesti. Podobno tudi na drugih področjih: v športu, pri ročnih delih itn. Vse te dejavnosti potekajo prvotno preko zavesti (ko se jih učimo), nato pa preidejo v avtomatsko motorično refleksno sfero. Zasluga behaviorizma (angl. *to behave*, vesti se), nauka, ki uči, da je človeško življenje predvsem vedenjsko početje je, da ta je pokazal, kako se človek veliko stvari priuči in sicer ta proces deluje na področju njegovega notranjega sistema.

Pomembno vlogo na tej plasti ima tudi **nagon** ali **instinkt**, ki ima podobno zgradbo (strukturo) kakor refleks. Razlika med nagoni in refleksi je ta, da refleksi stalno potekajo na enem področju oziroma delujejo zelo specifično in vključujejo le en organ, medtem ko nagoni zajemajo več organov oz. organskih sistemov, tako da nagon deluje oziroma poteka skladno ob zajetju več dejavnosti oziroma gibanj v organizmu, in sicer brez poizkušanja, torej avtomatsko (samo po sebi).

Človek je instinktivno slabo razvito bitje. Psihologi skoraj ne priznavajo človeku instinktov (nagonov). Tako preučevanje seksualnega nagona pokaže, da ni samo prirojen, ampak poteka to delovanje pri človeku tudi kot pridobljeno, zato je pri spolnem kakor pri ohranitvenem (oskrbovalnem) nagonu in tudi pri gibanju itn. težko govoriti samo o nagoni dejavnosti, vsa ta dejavnost je pri človeku tudi "kulturno" določena. Človek ne deluje na teh področjih samo nagonsko ampak je njegovo delovanje priučeno in tudi zavestno vodeno. Ravno tu se človek bistveno razlikuje od živali in tem 'nagonom' lahko človek vedno daje tudi drugačen lik oz. spremeni njihove zgolj nagonске mehanizme in jim zato da tudi drugačno vsebino. To opazimo posebno pri spolnem nagonu, kjer delovanje ne poteka neposredno (kakor pri živalih) samo za ohranitev vrste, ampak je tudi izraz ljubezni, medsebojne privrženosti moža in žene. Vse dobi torej novo razsežnost, ki je pri živalih ne poznamo, čeprav je ta dejavnost navezana na nagonsko sposobnost oziroma pogojenost. Človek pa ima možnost, da to dejavnosti popolnoma preoblikuje, kar ima seveda prednosti, prinaša pa tudi velike probleme, ki se kažejo pri raznolikem razumevanju spolnosti ali tudi hranjenja pri človeku.

Danes veliko literature npr. o spolnosti razodeva to človekovo izgubljenost in brezcilnost na področjih, povezanih z nagonsko ritmiko. Ravno ker pri človeku ne moremo govoriti zgolj o nagonskem oz. funkcionalnem delovanju teh področij ampak se vraščajo v duševno plast, je to povezano s številnimi problemi. Če človekove nagonске podlage niso kulturno prepojene in vraščene v psihično, doživljajsko raven, potem je človek prepuščen stihijskemu delovanju, to pa je seveda nekaj drugega kakor raven živalskosti, kajti žival deluje po nagonih popolnoma zanesljivo. Problem človeka pa je, da to delovanju ravno zaradi povezanosti teh dveh področij potrebuje stalen umni nadzor, praktično inteligenco, ki jo omogočajo izkušnja, vzgoja in sprejemanje določenih (etičnih) urejevalnih mehanizmov. Vsako delovanje na tem področju je namreč že kulturno, zato v strogem smislu tu ni nobenega zgolj naravnega delovanja.

Današnja psihološka znanost priznava kot nagon pri človeku le sesalni nagon. Ta povezuje več posameznih organskih delovanjskih prvin: ustnice, ustna votlina, jezik, dihanje, požiranje. Značilno za ta nagon je, da deluje že takoj ob človekovem rojstvu, ne da bi se človek moral nanj šele privaditi.

Satura motorično oz. reflektorično plast človekovega organskega sistema povzema,

kakor sledi: "Njena osnovna delovnanjska shema je refleksni lok; tematsko se večidel omejuje na življenjsko pomembne biološko-psihološke naloge; vodstvene instance reflektoričnih reakcij so v samem sistemu; procesi potekajo nezavedno in po ustaljeni shemi."

1. Delovanje poteka po refleksnem loku. Ta ima tri postaje: *S-stimulus*, dražljaj (od lat. *stimulo*: nagnati s konico, usmeriti), *O* -organizem (kar se dogaja v organskem delu teh centrov), *R* -refleks (reakcija oz. odgovor).

2. Tematsko se to delovanje omejuje na življenjsko pomembne biološke in psihološke procese: rast, razmnoževanje, gibanje, ohranitev in oskrba telesa.

3. Sam sistem razpolaga z vodstvenimi (urejevalnimi) mehanizmi, torej ni potreben kak drug center, ki bi urejal te procese. Ti potekajo na ravni reflektoričnega območja.

4. Procesni ne pridejo do naše zavesti, sicer so lahko pridobljeni refleksi najprej zavestno priučeni, vendar se tudi ti kasneje avtomatizirajo. To velja za vse prirojene in pa tudi za pogojene reflekse, ki potekajo potem popolnoma samodejno. Vsi ti procesi imajo svojo ustaljeno zakonitost, ki je ni mogoče spremeniti: tudi pridobljeni refleksi potekajo po ustaljenem redu.

6. 1. 1. 3 Psihična (duševna) plast

Glavna značilnost te plasti je, da so procesi in stanja na tej ravni mogoči le na podlagi neposrednega zavestnega sprejetja teh procesov in stanj od njihovega nosilca. Človek kot nosilec teh prvin je zmožen sprejemati procese na podlagi svoje zavestne dejavnosti, s katero se obrne k samemu sebi in tako jih kot nosilec ali subjekt tudi sam oblikuje.

Drugače kakor pri prejšnjih plasteh imamo tu opraviti z mnogo bolj zapleteno sestavo posameznih dejavnikov, kakor je bilo to pri prej obravnavanih spodnjih plasteh. Duševno delovanje se začne z osnovno pobudo oziroma vzgibom (motivom, lat. *motio*: prijetna razdraženost), s katero se prične vsako duševno delovanje. To delovanje poteka po zaznavi te pobude, ki je lahko notranja (v organizmu) ali zunanja (zunaj organizma). V zavesti se ustvarijo o tem predstave in se sproži mišljenje. Po navadi se proces nadaljuje z odločitvijo volje in ustrezno z dejavnostjo. Ti procesi med seboj niso izolirani, ampak potekajo skupaj, se med seboj pogojujejo, prepletajo, dopolnjujejo in tvorijo kljub različnim prvinam sklenjeno celoto, ki je značilnost duševnega delovanja in obenem tudi podlaga za to, da imamo duševno delovanje za

samostojno plast v človeku.

Evropska filozofija in tudi začetna psihologija se je do nedavna ukvarjala predvsem s tem področjem človekove osebe in mu posvetila tudi največ raziskovanj. Anton Trstenjak jih obravnava antropološko, se pravi v sklopu drugega delovanja v človeku in v njegovi medsebojni povezanosti in posveča tem področjem veliko pozornost. Starejši psihologi stopajo tem človekovim dejavnostim močno pod vtisom filozofskega izročila, kar pogojuje njihovo ontološko usmerjenost. To velja tudi za Trstenjakovo obravnavo. Na dejavnike psihičnega procesa: voljo, mišljenje, čustva in predstave gledajo kot na sklenjeno celoto in kot samostojna bistva (um, volja, čustva), se pravi kot na samostojne dejavnike v človeku. Novejša, bolj izkustveno usmerjena in primerjalna psihologija pa te dejavnike preučuje na podlagi in v povezavi s človekovim vedenjem in delovanjem, ki ga lahko opazujemo od zunaj. In takšen pristop je bolj celosten in obenem pozitivno znanstven, saj na to plast gleda v njeni medsebojni povezanosti in v povezavi z drugimi področji sistema "človek".

Motive za psihične procese sprožijo torej notranji dejavniki v človeku kot nagoni in potrebe in tudi zunanji dejavniki. Tudi pridobljene navade in drže, ki nastanejo v teku človekovega življenja kot miselni vzorci in vtisi sprožijo v človeku ta osnovni vzgib, ki ga usmerja k psihičnemu delovanju. Osnovni vzgib ima podobnost z dražljajem, ki ga poznamo na reflektorični plasti. Razlika je v tem, da je ta vzgib psihične plasti najprej bolj zapleten oziroma širši in ima zelo raznoliko vzorčno ličnost kot osnovni dražljaj na reflektorični ravni. Nadalje je psihični vzgib veliko bolj odprt ter daje več možnosti razvoja in odgovorov v nadaljnjem procesu drugih dejavnikov, medtem ko dražljaj psihomotorične plasti poteka v določenem nezavestnem toku, ki ga ni mogoče samodejno spreminjati, ker ima ustaljeno pot refleksnega loka. V primerjavi z dražljajem je očitno, da je ta osnovni vzgib psihične plasti doživeti oz. **zavestno sprejeti** dražljaj, ki ga zavest tudi dalje usmerja preko vseh svojih stopenj. To dalje pomeni, da je sistem človek zapleten in za njegovo delovanje ni dovolj brezzavestno delovanje, ampak je celota človekovega delovanja bistveno zaznamovana z zapletenim sistemom psihičnega, zavestnega urejevanja, po katerem je šele kos nalogam svoje osebe. Zato vsi človekovi procesi doživljajo višek na ravni doživljanja in zavesti.

Zaznave so za človeka vir informacij. Človeka določajo notranje in zunanje zaznave. Ko dobivamo informacije se to godi pod tremi pogoji, kakor pravi Trstenjak:

1. Vsak dražljaj ima poseben prostorninski vzorec, "se pravi, da ima določeno

prostorninsko razsežnost, četudi bi šlo le za oster vbodljaj na koničasti točki kože." "2. Vsak dražljaj ima tudi svojo časovno strukturo... Vsak začetek in konec moramo pri vsaki stimulaciji razlikovati; toda to sta že dve časovni določili." Kant je to opredelil kot zor (Anschauung).

"3. Vsak dražljaj ima obenem sprejemljivo in nesprejemljivo sestavino. Napačno je, če pojmuje vsak trajajoč dražljaj kot sestavino posamičnih dražljajev". Trstenjak pojmuje dražljaje kot bolj zapletene, ne le reflektorični pač pa tudi na zavestni ravni, zaradi česar spadajo dražljaji tudi v psihično plast, saj se jih človek naknadno vedno tudi zave. Trstenjak torej gleda na človekovo delovanje celostno, ne izolirano. Satura se glede tega z njim strinja, vendar bolj poudarja razčlenjenost in tako tudi raznoliko delovanje obeh plasti, to mu omogoča tudi večji poudarek različnosti človekove plastne zgradbe.

Človek dobiva torej informacije najprej na reflektorični in potem tudi na duševni plasti, zaradi česar ima toliko večjo možnost odzivanja in sprejemanja svojega okolja in samega sebe. Informacije človek preizkuša, jih raziskuje in potem prevzame oz. sprejme zase to, kar mu ustreza. Na psihični plasti je ta vir informacij toliko pestrejši in zato tudi izbira oziroma pregled toliko težji. To velja posebno za sodobni medijsko-tehnično posredovani svet, ki se pa posreduje vedno hitreje, tako da človek temu ne more več zavestno slediti in sam postaja plen te brezglave hitrosti, kakor pravi francoski postmoderni mislec Paul Virillo. To hitrost pa narekuje predvsem vojna tehnika. Človek se nič več ne določa sam, ampak se določa "po mediju".

Osnovni vzgib psihične plasti pogojuje v človeku zaznave, ki niso torej le zunanje ampak tudi notranje. Človek prilagaja svoje delovanje potrebam in ponudbam, ki se oglašajo iz organizma in iz okolice. Tu je opazna pomembna razlika med refleksno in psihično platjo. Medtem ko motorični dražljaji in ustrezne zaznave na reflektorični plasti potekajo po ustaljenih shemah, so zaznave na duševni ravni podvržene stalni zavestni kontroli, ki omogoča, da jih človek prilagodi oz. jih sprejema glede na svoje potrebe. Človek tu gradi že na osnovi dotlej pridobljenih izkušenj, ki mu omogočajo, da marsikatero zaznave zanemarja (ignorira) in jih sploh ne sprejema (registrira), ker ima o nekaterih problemih že izkušnjo in mu ponovne zaznave glede na to preteklo izkušnjo niso več potrebne. V mladosti je človek željan čimveč informacij o samem sebi, o svojem okolju in svetu, v katerem živi. Kasneje pa na osnovi dotedanjih izkušenj probleme rešuje z manj rizika (ki ga povzroča izkušnja, v kateri se človek lahko tudi 'opeče'), ogiba se preskušanja in se odloča po pretehtanih, torej bolj

gotovih lastnih presojah, zanje pa potrebuje več premišljevanja in razčlenjevanja. Človek premisli, pretehta in precenjuje razne možnosti in pri tem uporablja že pridobljene in shranjene informacije in ima zmožnost, da informacije, ki jih ima v spominu, ponovno stvariteljsko obdelata. Človekova stvariteljska domišljija (predstava, gr. *phantasia*) zmora na podlagi dosedanjih "starih" in novih podatkov ustvariti nove miselne sisteme, ki omogočajo večjo gibljivost in učinkovitost presoje in ravnanja v novih razmerah, pred novimi problemi. Človek ureja sisteme prek mišljenja, s katerim snuje nove kombinacije predstav in pojmov, ki celoten sistem informacij, znanja, vedenja med seboj povezujejo v nove miselne celote. Človekova fantazija, um (mišljenje) z zaznavami in volja so osnova za delovanje te plasti. Čim bolj se človek stara, tem bolj ta človekov psihični svet postaja trden in stabilen: "Z leti postajamo bolj introvertni (obrnjeni navznoter, op.J.J.) to je univerzalen in tudi psihološko pričakovani pojav... S starostjo lahko, vendar zanesljivo upada povprečna ekstravertnost - v povprečju zlasti upadajo nekatere sestavine, kakor so impulzivnost, živahnost, aktivnost, zgovornost, nekoliko manj druge, kakor je npr. družabnost."

Duševni svet odpira tako neslutene možnosti kombinacij. Satura pravi: "Splošni pojmi pomagajo, da lahko imamo boljši pregled nad posameznimi danostmi in jih tako lahko obvladamo. Stvariteljska fantazija in stvariteljsko mišljenje oblikujeta posamezne podatke v nove tvorbe, v nove 'delovne hipoteze'. Premislek presoja učinkovitost in smotrnost posameznih rešitev. Primerjamo, čakamo (kar vodi hitreje in lažje h kvalitativno boljšem učinku, ali je v skladu z normami itn.), iščemo novih kamenčkov za sicer popoln mozaik. Vse to imenujemo eksperimentiranje na posnetem modelu resničnosti. Na ta način si človek prihrani veliko časa in energije in kopico bridkih neuspehov."

Tega umsko vodenega delovanja ne smemo enačiti z delovanjem kibernetične (krmilne) obdelave podatkov. Pri elektronski obdelavi podatkov imamo opraviti samo z avtomatskim delovanjem, ki je programirano in poteka po točno ustaljenem redu oz. točno določenih kanalih. Podatki so dani, sistem pa potem deluje, ne da bi kombinacije potekale kakorkoli prosto, ampak so vedno v določenem in zaprtem sistemu. Pri človeku pa poteka obdelava prek uma v prostih povezavah. Zato probleme oz. podatke sprejemamo in predelujemo na osnovi različnih vidikov. Človek se lahko loteva problema z različnih vidikov in na različni ravni. Računalnik pa je naravnani samo na določeno ravnanje, ki ga ne more spremeniti. Pri človeku so razlogi za ali proti nekemu delovanju na različnih ravneh, ki jih je komaj mogoče

primerjati. Tako gledamo na stvari oz. na delovanje s strani koristnosti, lepote, morale, humanosti in že presoja sama pusti ob strani druge vidike; vse te dejavnike pa je včasih težko uskladiti. Zmaga res najmočnejši motiv, ki pa ni nujno najpametnejši (Leibniz). Novejše študije potrjujejo, da je odločilna ravno čustvena plat odločanja, kar bo razvidno spodaj na horizontalni razsežnosti človeka. Človekov razum ni sposoben zajeti vseh dejavnikov, kar povzroča vedno neko negotovost, zaradi česar je človek pri svojih odločitvah in v svojem delovanju vedno do neke mere negotov, še vedno bi premleval in tehtal, preden se odloči, da sprejme dokončno odločitev. Volja redno sklene eksperimentiranje na posnetem modelu stvarnosti in zahteva dokončno, sklepno odločitev in konec preskušanja. Včasih, ko človek nima na voljo razumskih motivov, se zateka k iracionalnim.

Z dejem volje se dejansko končuje veriga procesov, ki spadajo na psihično področje. Človek si pridobi oziroma priuči sheme delovanja, kolikor teh ni dovolj ali ne ustrezajo več danim življenjskim razmeram, ustvarja nove in si pridobi oz. si priuči nove zmožnosti.

Duševno, po besedah V. Saturo, opravlja v človeku tiste naloge, za katere v njem ni nobenega ustaljenega oz. vnaprej določenega (predestiniranega) mehanizma ravnanja. Gre za funkcije, ki niso procesno določene kakor npr. odstranitev nevarnosti za človeka ali ohranitev življenja, ker bi bilo tu eksperimentiranje prenevarno. Sem spadajo tako imenovane fakultativne zmožnosti. Duševno deluje na osnovi nezadostnosti fizioloških procesov. Psihična sfera osvobaja človeka ozke vezanosti na zgolj reflektorično-fiziološko področje in mu omogoča svobodnejše in širše uresničevanje, s čimer si človek razširi obzorje svojega delovanja. Zaradi tega ni omejen samo na svoje življenjske danosti, ampak ima zaradi svoje neomejenosti primerjalno z živaljo, ki je omejena zgolj na reflektivno in instinktivno življenje, možnost ustvarjati kulturo in civilizacijo. To seveda tudi pomeni, da človeka ni mogoče gledati predvsem fiziološko, k čemur teži Saturov fiziološki model, človek je namreč celota, ki jo ureja psihična plast. Res pa je seveda, da brez fiziološke plasti človek ne bi mogel živeti, to potrjuje pravilnost Saturove razdelitve, ki jo potrjuje večina psihologov.

Na osnovi teh razglabljanj se postavlja vprašanje duha v človeku, ki pa ga psihologi odrivajo bolj na rob svojega preučevanja človeka. Duha ni mogoče psihološko ugotoviti, čeprav pravi Saturo, da psihologija rada soglaša s tem, da je človekov duh

posebno področje, na katerem oseba doseže svoj vrh. Z istim se strinja tudi Trstenjak, ki pravzaprav temu že filozofskemu vprašanju, in kot takemu, ki presega okvire psihologije, tudi ne posveča izrecne pozornosti in pravi tako tudi za druge psihologe. Primerja človekovo ustvarjalnost in sicer najbolj preprostega človeka in genija in ugotavlja: "Prav ta misel, da se glede ustvarjalnosti na dnu človekovega bitja in mišljenja vendarle srečata in stikata obe skrajnosti, najpreprostejši človek s kar genialno ustvarjenim in obratno, nas navaja z osvobajajočo zavestjo: oba sta homo sapiens in zato oba soustvarjalca na kvišku rastoči stavbi človeške družbe in njene kulture, čeprav v različni delovni funkciji."

Nekateri imajo duha za nasprotnika duši (Klages, Scheler). Sploh je duh v današnji psihologiji tuj pojem. Tudi najnovejše biološke raziskave o vzporednosti duhovnega in fiziološkega potrjujejo, da ima duh svojo logiko, ki ji pa fiziološki sistem človeka daje podlago in oboje razodeva vzporednost, kakor pravi anatom in nevrolog Günther Rager. Psihologi skušajo zato možnost svobodne odločitve in druge duhovne prvine človeka videti vsajene v plasti psihičnega in jih obravnavajo kot izkustvene danosti. Seveda pa kljub temu ostaja odprto vprašanje njihove ontološke vrednosti in njihovega odnosa do ostalega sveta, kar je seveda vprašanje filozofije. Kakor zaključuje Rager, pa ne moremo zožiti (reducirati) duhovnih procesov zgolj na delovanje nevronov, gre marveč za medsebojno vsklajeno delovanje zavestnega (duhovnega) in nevronskega.

Zato v istem delu J. Quitterer in E. Runggaldier to naloga opravita kot filozofa in na filozofski osnovi raziskujeta posebnosti tega področja in razmere duha v psihičnem delu človeške osebe. To je tisto, kar človeka napravi za subjekt, kakor smo na začetku označili posebnost posameznika (individuum - nedeljiv, SAM-JAZ), ki je zmožen odprte relacije do svoje okolice. Človek kot oseba ima svojo identiteto ravno zato možnost, da povezuje vse plasti v celoto in jih združuje v svojem jazu. Ta povezanost oz. dinamična enotnost pa je v usklajenem delovanju vseh treh plasti v njihovi organski in dinamični usmerjenosti. To je njihova funkcionalna plat, človek pa hoče priti tudi do bistva te enotnosti, to pa ostaja vprašanje filozofije.

Dinamična povezanost plasti

Raziskovanje posameznih plasti pokaže njihovo medsebojno povezanost, obenem ta enotnost človekove osebe ni popolna, ampak gibljiva, zato pa tudi stalno ogrožena. Odtod različni poudarki preučevanja človeka, ki vplivajo na (enostranske) podobe človeka. Posebno sta danes značilni dve prevladujoči težnji pri obravnavi človekove osebe. Ameriški personalisti trdijo, da je enotnost osebe problematična in bolj izpostavljajo njeno razčlenjenost, kar je posledica njihovega bolj zunanje-izkustvenega pristopa. Evropski (filozofsko usmerjeni) personalisti in tudi zgodnji psihologi, npr. Klages in drugi pa na osnovi filozofskega izročila bolj poudarjajo enotnost in celotost človekove osebe.

Delno ločenost posameznih plasti potrjuje njihova relativna samostojnost delovanja, na drugi strani pa gre tudi za povezanost na osnovi epigeneze, po kateri se plasti med seboj prepletajo v organski rasti in razvoju. Povezanost je podana v jedro razvoja in se organsko razpleta in raste, čeprav vsaka plast ohrani svojo relativno samostojnost.

Človek je najprej po fizični plasti del narave in deležen njenih ugodnosti in omejenosti. Živčni sistem je kot nosilec reflektoričnih procesov nujno navezan na to anorgansko (najnižjo) plast in brez nje ne more delovati. Prav tako pa je delovanje najvišje, psihične plasti odvisno od anorganske in tudi od reflektorične. Anorganski zakoni /vztrajnost, prostorskost/ določajo človekovo celotno stanje in delovanje. Prav tako ima okvara na kakem organu v živčnem centru, posledice za človekovo duševno - psihično stanje. Po drugi strani pa psihična doživetja vplivajo ravno tako na organsko počutje, to potrjuje psihosomatika, ki se ukvarja z obolenji duše in njihovimi vplivi na telo.

V zgodovinsko preučevanje človeka se je pogosto postavljalo vprašanje, kje in kakšno je središče, iz katerega deluje človek. Ali je v človeku - v osebi center, ki organsko združuje vse te plasti oz. ali je treba predpostavljati neko enoto, nek enoten princip, po katerem naj razumemo človeka kot osebo. Je ta enotnost, ta skupni center v cortexu (del malih možganov) ali v hipofizi ali kot nenapisan zakon v vsaki celici, ki povezuje celoten organizem v celoto? Na to vprašanje zgolj fiziološko ni mogoče zadovoljivo odgovoriti; to ostaja filozofski problem. Jaz (sam) se oglašča kot temelj samozavesti in nosilec dejavnosti in je obenem temelj vsega spoznavanja in delovanja, kakor je prepričljivo pokazal že E. Kant. Na osnovi tega človek kot zavestno bitje povezuje tudi vse druge dejavnosti, znotraj katerih pa potekajo relativno samostojno reflektorični procesi.

Poleg funkcionalnih povezav pri delovanju gre tudi za razvojne povezave in sicer onto- in filo-genetsko, torej v razvoju zarodka in v razvoju vrste. Zato govorimo o prvotnih ter kasnejših oz. diferenciranih plasteh pri človeku, zadnje naj bi se organsko razvile v kasnejših stadijih razvoja. Kasnejše in višje razvite plasti ne nastajajo kot nekaj dodanega ampak se organsko vraščajo druga v drugo /epigeneza/. K. Kretschmer navaja tri zakone, ki ponazarjajo funkcionalno in genetično enotnost posameznih plasti:

1. **Stopenjsko nadaljevanje nižjih centrov** (kar je že dano, se ne uniči, ampak preoblikuje v višje).
2. **Funkcijsko potovanje navzgor** (nižji centri oddajo del svojih funkcij višjim).
3. **Emancipacija nižjih centrov** (če se višji center poškoduje, potem na svojem nivoju prevzame nižji njegovo funkcijo).

Ta načela so plod psihično-medicinskih opazovanj (empirično vrednost) in potrjujejo množičnost, funkcionalno bogastvo in dinamiko pa tudi enotnost človekove osebe.

6. 1. 2 Vodoravna (horizontalna) razsežnost

Človek ni samo vase zaprto bitje, ampak se njegovo področje razteza tudi v prostor. Človek kot tak je celota šele s svojim okoljem. Marx zato pravi v *Pariških manuskriptih*, da je "človek skupek družbenih odnosov", se pravi, človeka ne moremo gledati izolirano, ampak je določen s tem, kar ga obdaja. Tudi psihologi prihajajo vedno bolj do spoznanja, da je človek kot oseba "popoln šele takrat, ko gledamo nanj tudi s stališča njegovega odnosa do okolja".

Nasproti individualističnemu pojmovanju osebe, določenim z novoveško posebno razsvetljensko (Leibniz, Kant, Fichte) filozofijo, ki gleda na človeka kot na izoliran subjekt, se konec 19. stoletja pod vplivom psihologije in družbenih znanosti uveljavlja teza, da je človek določen z življenjskim okoljem, z življenjskim prostorom, se pravi s svetom, v katerem živi, in tega sveta ne moremo ločiti od človeka. V novejšem času so odločilno vplivala spoznanja razvojne psihologije in drugih ved glede medčloveških odnosov, npr. Piaget, Kohlberg. Močno so smisel za ta vprašanja okrepile študije pri preprostih narodih, po katerih naj bi prišli do razumevanja življenja prvotnega človeka. Razvojna psihologija ugotavlja, da človek šele prek drugega postaja sam oziroma oseba. Spočet je po starših, po rojstvu se takoj obrne nazaj k materi, za uveljavljanje samega sebe potrebuje še druge ljudi, ki mu

pomagajo, da se lahko osvobodi matere in postaja samostojen človek. Z družbenim in naravnim okoljem človek torej oblikuje svoj svet, ki ni samo svet, v katerem živi, temveč prek simbolične obdelave njegov svet, v katerega je vpet tudi sam in šele v sobivanju z vsem oblikuje tudi podobo svoje lastne osebe.

Socialna psihologija in psihoanalitika sta pri svojih raziskavah odkrili pomembnost vodoravnega modela, kajti človekova družbena razsežnost je vezna prvina teh panog, ki jima omogoča, da človeka prikazujejo celostno. Njihova spoznanja s pridom uporabljajo v posvetovalnicah, pri kliničnem, pedagoškem, pravnem in industrijskem poslovanju. Celostno obravnavanje človeka kot osebe je mogoče le prek družbene razsežnosti, sicer se raziskovanje izgubi v posameznosti in človek kot osebek tega delovanja postane žrtev enostranskih družbenih teorij.

Na pomembno vlogo vodoravne razsežnosti človeka opozarja študij njegovega čustvenega življenja. Čustev ni mogoče spraviti v pokončno razsežnost (vertikalno dimenzijo), ker se raztezajo čez celotno telesno-duševno razsežnost človeka, zajemajo psihomotorično in psihično plast in jih določa pa jih tudi fizična plast (podnebne in okoljske razmere), ki vpliva na človekovo čustveno razpoloženje. Čustva dobijo utemeljeno razlago ravno na vodoravni razsežnosti osebe.

Na to so opozorili vodilni psihologi, posebno nemški psihiater H. Prinzhorn (po Nietzscheju in Klagesu). To razsežnost človekove osebe je obdelal švicarski psihoanalitik C.G. Jung (za njimi tudi drugi, ki preučujejo čustveno doživljanje). Jung razlikuje *intraversio*, *ekstraversio*, *individuum in masko*. Odločilen je poudarek intraverzija - ekstraverzija kot dveh polov človekovega življenjskega uresničevanja. Med tema dvema poloma je tako imenovano področje "osebe", ki ga Jung označuje *persona* - maska, torej v prvotnem (grškem) pomenu te besede: kot nosilec določene vloge. Za Junga je to vezni del osebnosti in ima dvojno nalogo: varovati jedro osebnosti pred zunanjim svetom (negativno) in olajšati stik z zunanjim svetom (pozitivno). Po njem je "*persona* - oseba skupek funkcij, ki nastane zaradi prilagoditve ali nujne udobnosti, ki pa ni identičen z individualnostjo." "Persona je kompromis med individuumom in socialnostjo glede tega, kako se nekdo pokaže." Problematičnost Jungove analitične psihologije je poenostavljanje prenašanja človeških usedlin (arhitipov) prek genetične pogojenosti družbe ali posameznika.

K. Lewin pa človeka razčleni po moderni fizikalni teoriji polja. Lewinu v uporabni psihologiji opredeli polje kot "celoto sobivajočih danosti, ki jih razumevamo v medsebojni odvisnosti".

Lewin uporablja matematične diagrame, s katerimi določa posamezne vektorje v polju. Ti dajejo simbolično podobo osebnosti v njenem delovanju. Polje je po Lewin najbolj zunanji okvir človekove osebe. Deli ga na življenjski prostor (ZP), ki je najbolj zunanji okvir človekove osebe v vodoravni razsežnosti. Vmesno področje je tako imenovano percepto-motorično (PM), najbolj notranje središče pa je notranjeosebnostno jedro (NP).

Podobno kakor na navpični (vertikalnih) ravni tukaj ne gre za posamezna - ločena področja, temveč obsega vsako področje vidik osebnosti. Vsa tri področja je treba gledati celotno. Tudi tukaj gre v osebnostni teoriji za to, da upoštevamo zapletenost človeka ne da bi zanemarili njegovo celoto. Bolj kakor pri vertikalni razsežnosti, kjer govorimo o plasteh, ta označujemo kot področja (sfere).

6. 1. 2. 1 Življenjski prostor (okolje)

Peter Sloterdijk izpostavlja v prvem delu svoje knjige *Sfere* (gr. *sphaíra*- krogla) z podnaslovom *Mehurji* pomen prostora za človeka: "Ljudje so bitja, ki delijo prostore, o katerih fizika nič ne ve: Z izdelavo tega aksioma se je izoblikovala moderna psihološka tipologija, ki človeka brez ozira na njegovo prvotno samolokalizacijo, razdeli na korenito različne kraje, zavestne in nezavestne, dnevne in nočne, častne in skandalozne, take ki pripadajo jazu, in take, na katerih se je utaboril notranji drugi." Celotno Sloterdijkovo delo poudarja pomen **lokalnosti** za človeka. Najprej človek začne živeti v materini posteljici in ta osnovna določenost spremlja človeka vse nadaljnje življenje. Stalno se od-trguje in zopet pri-leplja, stalno potrebuje življenjski okvir, ki mu je vir stimulacije in energije: hrana, informacije.

Človek je bitje, ki je razpet med posameznostjo in celoto oziroma splošnostjo, kar danes izpostavljajo kot problem individualizma in kolektivizma oziroma holizma (od gr. *hólos*, cel). Martin Hollis v svojem delu *Družbeno delovanje* poudarja, da vsako človekovo delovanje sestavljata obe plati: vsako delovanje posameznika (individuuma= nedeljive osebe) je vpeto v celoto družbenega tkiva. Človek lahko deluje le v okviru razmerja. Problem moderne, ki se je moralno izčrpala, je v izgubi tega razmerja: Človek se izgublja v samoosredinjenju (centriranje v samega sebe=individualizem) ali pa še bolj v ekcentričnosti (izguba v prostoru oziroma v izgubi lastnega središča). Povezanost obojega pa je pomembna za rast osebnosti.

Ravno v odnosu do okolja se najbolj pozna človekova simboličnost. Človek ni kakor žival sestavni del okolja, ampak zaradi svoje simbolične sposobnosti ustvarja svoj svet. Kakor je napovedal Kant, naj bi se namreč svet odslej ravnal po subjektu, po njegovi predstavi in mišljenjski sposobnosti. Okolje je sicer tvarina, ki napaja našo predstavno sposobnost, človek kot subjekt pa ima zmožnosti, po katerih si ustvarja svet. Ravno odnos do okolja je zato izjemno pomemben za ukoreninjenost.

Okolje je vir človekovih informacij, stimulacij in orientacij - človek jim da ustrezno usmeritev. Že Aristotel je na začetku *Metafizike* poudaril pomen **čutne zaznave**. Novejši psihologi so s poskusi potrdili, da ima izolacija človeka posledico nenormalnih stanj (halucinacije itd.). Človek lahko zaživi šele z neprenehno izmenjavo z okolico. Njegov simbolični svet se tako stalno bogati in obnavlja.

Okolje je torej vir informacij. Danes je seveda ta vir 'obogaten' z medijsko-tehničnimi sredstvi; govorimo o "**splošni mediizaciji znanja**" oziroma informacij, kar terja ustrezno vzgojo za ravnanje z **medijskimi sistemi**.

Prav tako pomembno je družbeno okolje. Človek pride na svet iz drugega človeka in se ob drugem človeku začne vživljati v novo 'posteljico' na tem svetu. Znotraj tega odnosa se razvije obsežen sistem medsebojnega komuniciranja. Ljudje sprejemamo signale in simbole prek drugih ljudi in z osvajanjem simbolnega sistema postajamo vedno bolj veščji tudi obvladovanja okolja in izmenjave izkušenj z drugimi ljudmi. Vse sprejemanje zunanjih in notranjih vplivov je torej človeško socialno-kulturno določeno in ljudje sami spreminjamo te določenosti glede na nove izkušnje, ki jih pridobivamo. Človek potrebuje drugega človeka, da si ob njem ustvari ustrezno središče in razvije primarne odnose. Če v zgodnji dobi človekovega življenja ta vzpostavitev ni bila mogoča, ali jo je oviralo: stalno menjavanje otrokovih odnosnih partnerjev, življenje na ulici itn., pušča to negativne posledice za človekovo življenje. Izkoreninjenost povzroča težave, človek se ne znajde v svojem odnosu do okolja, bodisi da je vanj preveč trdno vcepljen (konservativna okostenelost), ali pa ne najde miru oziroma trdnosti (popolna labilnost). Oblikujemo posebne mehanizme: sprejemnike signalov oz. zaznav, geste in drže. Vsako okolje (kraj, pokrajina) ima svoje (različne) oblike teh izmenjav.

Stalni dražljaji iz narave in od soljudi, torej iz okolja stvari in oseb so odločilnega pomena za oblikovanje človeka. Človek potrebuje povratne informacije (**feedback**), kar znova pove, da je odločilno socialno okolje, prek katerega si človek ustvari in

vzdržuje svoj simbolični svet in tako odnos do življenjskega sveta. Med okoljem in osebkom tako poteka neprestano usklajevanje, za katerega je pomembno vmesno področje (perceptomotorično).

Medsebojno usklajevanje človeka in okolja preučujeta kriminalna psihologija in psihodiagnostika.

6. 1. 2. 2 Perceptomotorično področje

"Za pregrado se počutijo ljudje varneje. Če je družbeni položaj v nekem oziru tak, da ogroža, takoj nastane potreba, ustvariti ovire. Majhen otrok to reši praviloma tako, da se skriva v mamino krilo in od tam meče ukradene poglede na tujca, da bi ugotovil, kakšne namene ima ta." Ne pravi zaman Sveto pismo, naj postanemo kakor otroci. (Prim. Mt 19, 13sl. Mr, 9,33). Otrok sprejema svet s primerno odprtostjo in neposrednostjo. Ko človek odrašča, si polagoma ustvarja mehanizme, ki že vnaprej zavarujejo njegovo notranjost. Vsak človek si v svojem razvoju oblikuje masko, kakor pravi Karel Gustav Jung, in po njej usklajuje položaj med zunanostjo: raznovrstnimi vplivi in pritiski iz okolja in svojo notranjostjo.

To vmesno področje usklajuje med zunaj in znotraj. Morris izpostavlja, koliko različnih načinov pozna človek za sporočanje svojih občutij, stanj in drž. Posredovalno področje mu omogoča **izravnavanje napetosti med notranjimi stanji in zunanjimi zahtevami**, pritiski in izzivi.

To področje preučuje posebno **psihodiagnostika**, ki razčlenjuje vpliv vsega telesnega (in torej zunanjega) na dušo in obratno. V tem usklajevanju so pomembni **mimika, kretnje, izraz obraza** in druge značilnosti, skratka vse, kar daje izraz osebi, ki jo zaznamujejo življenjske okoliščine oziroma notranji doživljaji. Po teh pojavnih osebnostnih značilnostih lahko že vnaprej označimo značaj in značilnosti posamezne osebe. Tako psihodiagnostiki in drugi poznavalci znakov spoznavajo značilnosti osebe že po pisavi, kretnjah, hoji in drugih njenih značilnostih oziroma vidnih pojavnih sledih.

Človek v **masko** vdeluje obrambni sistem, ki mu zagotavlja varnost pred neposrednimi 'izlivi' notranjosti in prav tako pred enakimi 'izlivi' od zunaj, predvsem drugih oseb in dogodkov, ki vplivajo na osebo. Med zunanjim in notranjim področjem osebe tako poteka stalno usklajevanje, ki ga ljudje različno obvladujejo. Nekateri so dobri igralci, diplomati, drugi znajo bolj slabo skrivati svoj svet. Nekateri imajo manjše

težave z usklajevanjem, druge k temu prisilijo družbene razmere. Kdor je v življenju manj izpostavljen oziroma lahko zmore živeti bolj skladno z okoljem, ta tudi ne občuti napetosti med zunanjim in notranjim. Ta proces oblikovanja maske je zelo intenziven v otroštvu in zato je od prvih let življenja odvisno, ali se bo usklajevanje tudi kasneje v življenju 'posrečilo' ali ne. Nasprotno od življenjskih igralcev pa življenje oblikuje tudi izrazito preroške, ključne osebnosti, pri katerih se pojavlja napetost med osebnim stališčem in družbenimi stališči. Govorimo o **močnih in šibkih osebnostih**. Na tem vmesnem področju odseva tudi problem hinavščine, **dvoličnosti** (zlaganosti) osebe, ki pa je ni mogoče popolnoma razkriti - vsak mora ohraniti svoj delež sam. Zlaganost se pojavlja predvsem tam, kjer oseba ne zmore, ne zna ali celo noče usklajevati svojih notranjih stališč, drž in podobno z zahtevami okolja, pa potem zavestno igra druga. Oseba želi živeti svoj notranji svet, vendar ga obenem sporočati tudi navzven, kar pa je zaradi okoliščin, javnega mnenja, cenzure in osebnih ujetosti včasih nemogoče. Vmesno področje posreduje na obe strani in izenačuje (**homologizacija**) napetosti, kar terja od osebe stalen napor. Ker so osebe različno močne - to je odvisno od dednih zasnov in tudi od otroštva, ta nasprotja med področji (zunanjim in notranjim) različno rešujejo. Veliko življenjske energije porabi človek, da obvladuje to področje in tako tudi svoje življenje. Z različnimi signali in znamenji osebe kažejo na usedline, ki jih pušča na človekovi maski ta neprestani življenjski boj. Odločilno vlogo v teh procesih imajo človekova **čustva**.

6. 1. 2. 3 Notranje področje

Človek ima v svojem središču urejevalni sistem, vodstvene sposobnosti, posebno pa čustva, voljo in um, kar je znamenje njegove zavesti kot odločilnega dejavnika človekovega življenja, s katerim se vzpostavlja kot nasprotni dejavnik k zunanjemu svetu. Najnovejše raziskave potrjujejo, da mentalni procesi razodevajo dvojnost: "funkcionalno-relacionalni" in "fenomenalni-intrinzični". Prvi določa nevronske poti psihičnih procesov, drugi pa da vzporedno s funkcionalnim procesom poteka še "duhovni" proces. To pa ni dosegljivo merljivemu, temveč le filozofskemu preučevanju. V prvem primeru gre za fiziološki potek procesov v možganih, v drugem pa za **duhovni-miselni proces**. Kljub stalnim raziskavam človekovo najbolj intimno področje, njegova **zavest** ostaja dostopna le njegovi neposredni introspekciji, se pravi samovpogledu oziroma človekovi **refleksiji**. Čeprav kognitivna psihologija

prispeva vedno več o človekovih sposobnostih učenja, pridobivanja in shranjevanja informacij, pa ostaja zavest skrivnost. Lahko torej ustvarimo računalnik in pojasnimo njegove procese, ne moremo pa ustvariti človeka, ki doživlja, se zaveda in reflektira svoje življenje. Odnos med obema svetovoma opredeljuje Goldehard Brüntrup takole:

1. "V našem svetu obstaja zavestno doživljanje
2. Poznamo logično-zavestni svet, ki je identičen s našimi fizičnimi lastnostmi, v katerem pa ni nobenih dejstev o naši zavesti
3. Zato dejstva zavestnega doživljanja presegajo čisto fizična dejstva."

Quitterer navaja raziskavo dveh ameriških znanstvenikov in opozarja na ugotovitve filozofskega behaviorizma in sklepa, da je filozofija edino pristojna, da razloži pojav **duhovnega (mentalnega) v človeku**. Ne morejo spoznavne (kognitivne) znanosti, ki gradijo na empiričnih (psihološki introspekciji) dejstvih, pojasniti duhovnih oziroma zavestnih procesov v človeku. Za to je pristojna le filozofija. Zavest je torej le filozofsko dojemljiva in opredeljiva razsežnost. Predpostavlja seveda fiziološko podlago in ta nudi po zagotovitvah nevrologov paralelno strukturo, na kateri lahko deluje zavest. Ker je zavest najvišji organ človeka, je seveda razumljivo, da od nje pričakujemo (filozofski) odgovor na vprašanje človekovega središča. Psihologi in drugi znanstveniki nam pri tem lahko le pomagajo.

Naš svet je torej svet zavesti, ki se samoureja in kot taka je največja skrivnost vsega stvarstva. V njej je tudi središče človekovega doživljanja sveta.

Najpomembnejši dejavnik zavesti v odnosu do okolja so človekova čustva. Čustva napolnjujejo človeka z življenjsko polnostjo, so znamenje življenja. Dalajlama označuje to primarno čustvo doživljanja življenjske polnosti kot najplemenitejše čustvo, iz katerega izvira vse človekovo življenje in se iz njega napajajo vsa druga čustva. Oseba se po prek čustvih povezuje z drugimi bitji in po njih dobivajo čustva šele svoj smisel.

Že začetek človekovega življenja je bistveno zaznamovan s čustvi in po njih postaja človek človek. Tudi govorica in komunikacija sploh, skratka ves simbolični svet dobiva svojo polnost in svoj smisel po čustvenem prelivanju. Otrok se obrača k materi, da bi dobil ljubezen, mati sprejme otroka, da mu podari ljubezen. Psihoanaliza je opozorila na pomen medčloveških odnosov za človekovo življenjsko srečo. Človekova duševna struktura je določena s srečanjem, ki plete človekovo

"notranjo življenjsko zgodbo". V terapevtski obdelavi se izkaže značaj človekove duševnosti, določene z željami, ki jih mora človek v dialogu ponotranjiti, kar se dogaja v dialogu. Če je dialog moten, je potrebna (dodatna) terapevtska obdelava. Z dialoškim procesom se med osebami zgodi spoznanje, ki že v bibličnem smislu nakazuje intimno povezanost oseb in tako priznanje drug drugega.

Medosebno čustveno prelivanje gradi človekove drže, čustva naš duševni svet zlijejo z lastno in drugimi osebami, čustva zagotavljajo trajnost. Od prvega otroštva človek na tem svetu gradi svoj simbolični okvir, ki mu ta svet odpira, posreduje in gradi. Odločilnega pomena zanj so čustva, ki celotno človekovo bitje naravnava navzven (lat. *emóveo*, dobesedno ven spravim oz. vlečem) k drugemu (in narobe). Zato srečevanje z drugim služi oblikovanju in razvoju čustvenega sveta. Otrok potrebuje mater, mati potrebuje otroka, mož ženo in narobe itn., da si zmorejo iti ven iz ujetosti vase. Človek postaja čustveno in obenem dialoško bitje in to ga napolnjuje s srečo, ki je v srečanju partnerjev. Zato so čustva izrazito "socialne zadeve". Na drugi strani pa je vloga čustev, da.. ljudem ustvarijo usmeritev in odnos oz. držo do sveta." Čustva tudi usklajujejo napetosti med zunanjimi zahtevami in notranjimi razpoloženji in držami. Oboje potrjuje, da je naloga čustev, da omogočajo komunikacijo in ji zagotavljajo tudi neko zanesljivost. Zato imajo čustva zelo pomembno družbeno določenost in niso zgolj osebna ampak imajo družbeno oziroma razredno noto. Barbalet izpostavlja, da se čustva in razum dopolnjujejo, čeprav je v preteklosti prevladovalo (npr. D. Hume) prepričanje, da so si um in čustva nasprotni. W. James pa je prepričan, da um, volja čustva in strast podpirajo drug drugega.

Zato je razumljivo, da človek pokaže svoja čustva le osebam, ki jih izrecno ceni, jim zaupa. Ljudje si na podlagi izkušenj oblikujemo smisel za srečevanja in izmenjavo čustev, mnoga čustva kakor jeza, sovraštvo, bojazen, strah pa razodevajo pomanjkanje ali celo odsotnost srečevanja. Zato se ta čustva krepijo v polarizacijah, prepirih in vojnah ter preprečujejo srečanja. Človek je po svojem bistvu naravnan na čustveno uravnoteženost in čustva imajo v življenju večjo moč kakor um.

Človek ima na svojem notranjem področju tudi tako imenovani "jaz" kot središče, iz katerega izhaja. Jaz je vezan na nekaj, zato pravimo moja misel, moja volja pa tudi moja glava,

In tudi moja hiša, njiva itn. Novoveška filozofija je izpostavila vlogo jaz (ega: Descartes, *cogito, ergo sum*), vendar ravno oblikovanje čustev v človekovem

življenju zmanjšuje vlogo jaza in poudarja njegovo prepletenost z drugim in z naravo. Človekov jaz potrebuje za svoje delovanje sile kot goni in čustva, drže in prepričanja v njem, prav tako pa tudi druge ljudi, ki mu omogočajo, da se te sile ustrezno prelivajo in izmenjavajo.

Vsa tri področja so tudi na vodoravni ravni med seboj funkcionalno povezana, da lahko človek deluje kot urejen sistem. Njegova notranjost je odločilna, saj je v njej podlaga urejevanja sveta in delovanja v njem. Človek si prizadeva vse integrirati, uskladiti z drugimi, saj ni le (izoliran) posameznik - individuuum, ampak bitje okolja, v katerem šele relativno samostojno deluje z drugimi.

Človek se kot sestavljeno bitje uspešno bojuje s svojimi raznolikostmi, tako da razlike in z njimi povezana nasprotja premosti z izravnalnim (homeostatičnim, gr. *homoíos*, sličen in *stásis*, stanje) urejevanjem. To poteka tako znotraj psihičnega sveta kakor tudi med psihičnim in duhovnim svetom. Človekove potrebe narekujejo izravnavo v obnašanju, motivih, potrebah in željah. Da bi se ognil napetostim znotraj sebe in v odnosu do drugih ljudi, človek stalno teži k izravnavi in usklajevanju teh napetosti.

6. 2 Nastanek (geneza) osebe

G. W. Allport, in drugi preučevalci človeka imajo za vzporedno k strukturi človeka kot osebe njen dvojnik tudi genezo, rast osebe.

Na rast človeka po navadi mislimo le na to, kar doživlja oz. dosega oseba do svojega popolnega biološkega razvoja, to je do človekovega 30. leta starosti. Tudi genetska psihologija je človeka do nedavna tako obravnavala. Danes mislimo z genezo celoten razvojni potek človeka kot osebe od spočetja do smrti. Splet različnih dejavnikov, ki se pri vsaki osebi različno povezujejo v enkratnost njenega nastajanja, tvori raznolikosti med ljudmi, ki potrjujejo, da je vsaka oseba nekaj posebnega. Geneza dejansko tvori človekovo strukturo, ki se zaradi vzajemnega delovanja genetskih dejavnikov pri vsaki osebi pokaže kot temeljni okvir, ki pa ima pri vsaki osebi svoje enkratnosti. Tudi zato ostaja vsak človek skrivnost.

Pomembno vlogo in pomen za človekovo genezo imajo pridobitve razvoj vrste (*filogeneze*, *phylé*, rod in *gígnomai*, nastanem), kakor se je ta biološka panoga razvijala posebno od Charlesa Darwina naprej. Marsikatero trditve teh znanstvenikov

niso dokazane in veljajo pa za zelo verjetne a potrebne dodatnih dokazil.

Nam gre prvenstveno za razvoj osebnosti (*ontogenezo* gr. *to ón*, bitje) in sicer za razvoj konkretne osebe. Zanima nas za celoten razvoj, za razvoj od "začetka do konca", to se pravi od spočetja življenja do njegovega konca. Geneza zajema vse dejavnike osebnosti, ki tvorijo za strukturne spremembe. Razlikujemo dva vidika geneze: morfogene (gr. *morphé*, oblika) faktorje ter življenjsko dinamiko. Prvo pomeni pobudnike razvoja, drugo izraža njen potek.

6. 2. 1 Oblikovalni dejavniki

Psihodiagnostiki, ki raziskujejo življenjske prvine raznih oseb ugotavljajo, da nobena življenjska usoda ni podobna drugi, razlikujejo se vsaka posamezna od katerekoli podobne. To se pozna tudi na obliki vsakega človeka. Noben človek ni drugemu popolnoma podoben, celo enojajčni dvojčki so si med seboj tako po podobi, kakor po značaju vsaj malo različni.

Razlog za tako svojstvenost vsakega človeka je v različnih okoliščinah in razmerah, v katerih je ta rasel in se razvijal. Strokovnjake je zato posebno v zadnjih desetletjih in predvsem letih zaradi genske tehnike vedno bolj zaposlovalo vprašanje, koliko je človeka mogoče manipulirati oziroma uravnati njegovo rast in razvoj, koliko pa je človek v svoji rasti samostojen ter kaj je pridobljeno od okolja in kaj podedovano. Glede na to razlikujemo torej tri dejavnike: **dednost**, **okolje** in **samodejavnost**.

6. 2. 1. 1 Dednost

Podedovanost je zelo značilen dejavnik v razvoju osebnosti. Trstenjak ugotavlja, da na podlagi psiholoških raziskav ne moremo natančno povedati, kolikšen je vpliv dednosti na človekov razvoj, koliko pa vplivata še okolje in lastna dejavnost. Vsekakor je nemogoče trditi, da je toliko odstotkov dednosti, toliko pa okolja oziroma lastne dejavnosti. Vpliv vseh faktorjev je popoln. Gre za podobno soodvisnost kakor pri prostornini popolnoma odločajo dolžina, širina, in globina oz. višina.

Prva sta se temu vprašanju posvetila angleški lord Francis Galton /1822-1911/ in avstrijski avguštinec J. Georg Mendel /1822-1884/. Oba znanstvenika sta sprožila v bioloških in psiholoških krogih številne razprave, s katerimi sta skušala dokazati vpliv in moč dednosti na človekov razvoj. Dednost je zaradi dolgosti življenja pri človeku

težje določiti, lažje je to pri živalih. Nekateri zagovarjajo skrajnosti, da je človek pod vplivom bodisi dednosti bodisi okolja. Tako uči **inatizem** (od lat. *innasco* - naravno rasti). Nasprotno temu je mnenje, da je človek popolnoma odvisen od okolja in ne more ničesar drugače pridobiti, ki se imenuje **ambientalizem** (lat. *ambio*, okoli iti, obdajati). Oba nauka pa opuščata pomen človekove osebne dejavnosti: Človek naj bi bil samo produkt ali okolja ali pa dednosti.

Zelo lahko je ugotoviti dednost na **fenotipičnih** lastnostih (gr. *faíno-menon*, zunanja pojavnost: videz oziroma pojav človeka, barva kože, oči, las, debelost, suhost in drugo). Prav tako je mogoče ugotoviti dednost nekaterih sprejemnikov /čutil/: sluh, vonj, vid itd. Težje pa je ugotoviti dednost **duševnih lastnosti**. Glede inteligenčnega kvocienta danes med psihologi prevladuje mnenje, da je inteligentnost čustveno obarvana, zato je treba upoštevati oboje: umsko in čustveno inteligentnost. Več študij o tem je v primerjavi z enojajčnimi dvojčki. Prav tako so pomembne raziskave nekaterih družin oziroma rodov, npr. muzikaličnih družin in podobno, čeprav imajo pri tem pomembno vlogo tudi vzgojni oziroma kulturni momenti: npr. muzikalične družine so gojile glasbo, kar je vplivalo tudi na razvoj otrok v muzikalično smer.

Iz vseh teh raziskav je razvidno, da človek ob rojstvu ni popolna "*tabula rasa*", njegov razvoj je dedno obremenjen oz. dedno določen. Satura navaja tri vidike, značilne za človekovo dedno določenost.

1. Nekateri lastnosti se v človekovem razvoju ne glede na njegovo odvisnost od okolja in vzgoje **stalno** nastopajo. Od dednosti je gotovo odvisno: človekova morfološka in funkcionalna zgradba, s tem se loči od drugih bitij: Sem štejemo rasne, spolne in nekatere telesne lastnosti kakor barva kože in oči, krvna skupina, oblika kožnih kapilar in podobno.

2. Nekateri lastnosti so **dedno samo dane**, potem pa je od okolja in prilik odvisno, ali se bodo izoblikovale ali ne. Sem spada npr. tip človeka - oz. mešanica tipov, kajti človek po navadi ni samo en tip /npr. kolerik, sangvinik, flegmatik in melanholik - glede na reakcije (po Kretschmerju) piknik (od gr.*pyknós* - čokat, dobesedno: skupaj zbit; debelejša glava in predvsem na trebuhu, mehak obraz, nagnjen k spremenljivim čustvom), atletik (gr. *athlétes*, borilec, močnejše razvit tip človeka) in leptosom (od gr. *léptos*, majhen in *sóma*, telo, človek nagnjen k ozkemu a velikemu telesu k shizofreniji od gr.*shídzein*, raz-cepljen in *phren*, duša, duh) imenovan tudi astenik (gr. *asthenikós*, ne-močen). leptosom; bolj suh, daljši, zelo občutljiv, hladen, močne volje

in nagnjen k gospodovalnosti; atletske ali astenični tip z močno miškulaturo, nagnjen k flegmatiki (od gr. vnamem se, sijem, gorim -*flegma* -sij, gorenje), stalen v mišljenju, malo zagona itn. - Te tri tipe je podal že Kretschmer, drugi štirje pa so znani že po Galenu in Hipokratu. - Pri teh tipih je dedna torej naravnost. Koliko se je razvila, je večinoma mogoče ugotoviti šele po razvoju, ne pa prej.

V to kategorijo spada tudi **inteligenca**. Človeka ni mogoče z vzgojo in šolanjem preprosto izoblikovati v inteligentno bitje, pač pa je inteligentnost podana tudi z dedovanjem in so tudi zaradi te danosti ljudje različno inteligentni. Vendar je to zelo težko natančno odmejiti, kakor kot lepo dokazuje Trstenjak.

3. V tretjo vrsto spadajo lastnosti kakor npr, debelost in suhost, zdravje-bolezen, pesimistično ali optimistično gledanje na svet itn. Vsi ti faktorji so deloma tudi podedovani, seveda pa odvisni tudi od drugih vplivov. Sklenemo lahko, da dednost pomemben moment v razvoju osebnosti. Njen vpliv je predvsem **regulativen**, se pravi z dednostjo niso podane določene fiksne danosti, marveč veliko bolj usmerjenosti, ki določajo izoblikovanje osebe. Ravno zaradi tega lahko pravi Trstenjak, da je dednost potrebno gledati v celoti razvoja človekove osebe, ne samo delno ali odstotkovno.

Dednost je najmočnejši vezni dejavnik človekove osebe z njegovo naravo oz. z življenjem kot organsko rastjo kot biosom.

6. 2. 1. 2 Okolje

Francoza H. Taine in A. Comte sta pomembna za razvoj tako imenovane teorije okolja. Za njima je še veliko biologov in psihologov zastopalo mnenje, da je človek produkt okolja, kakršnegakoli že (marksisti npr. socialno-ekonomskega).

Pomembnost tega dejavnika smo videli pri analizi človekovega življenjskega prostora v horizontalni razsežnosti človekove osebe.

Posebno danes čutimo in opažamo pomembnost tega dejavnika v človekovem življenju. Sredstva obveščanja, propaganda itd. temeljijo na tem, da človeka oblikujejo po svoji zamisli, da spremenijo njegov osebni tek in ga po svoje usmerjajo. Prav tako je veliko dejavnikov, ki delujejo spontano na človekov razvoj. To so: podnebje, zemljepisna lega, javno mnenje, vrednote skupine, ki jim človek pripada, ustaljene navade družine, kraja, itn. Ti vplivi imajo veliko večjo moč kakor pa zavestni, ker so veliko bolj povezani s človekovo osebo, ker so z njo tako rekoč

zrasli.

Vpliv okolja na človeka je danes pomemben v raznih človeških dejavnostih. Tako v medicini kakor v kriminalni psihologiji, v psihopatologiji uporabljajo podatke oz. vplivne činitelje, ki pogojujejo človekov razvoj in njegova obolenja.

Mnoge duševne in telesne ovire v razvoju osebnosti imajo vzroke pri vplivu okolja na človekov napačni razvoj. Tako pravi nemški pedagoški delavec Hans Gillich, ki se ukvarja s kriminalno mladino, da smo mi, to je družba, krivi, da mladi postanejo in potem ostanejo tudi kriminalci. Gillich po svojih raziskavah navaja, da je 56 odstotkov krivde, da so tisti, ki so pogojno kaznovani ali pogojno izpuščeni iz zapora zopet začeli s kriminalnimi dejanji ravno na družbenih dejavnikih. Iz tega sledi, da ima družba zelo pomembno vlogo pri oblikovanju človeka.

Zato je zelo pomembno, da človek zaviralne faktorje za njegov osebni razvoj iz svojega okolja odstrani.

Napačna pa je vsekakor, kakor smo videli različica, ali okolje ali dednost. Oba faktorja sta odločilna pri človekovem osebnem razvoju, zato ju moramo na podlagi raziskav in dognanj gledati komplementarno, se pravi drug drugega dopolnjujeta in tako usmerjata človekov razvoj.

6. 2. 1. 3 Samouravnavanje

Velikokrat pa se je na osnovi dednosti in okolja ustvarilo mnenje in tudi stalno zastopan znanstveni názor, da je človek produkt dednosti in okolja. Pri tem so psihologi in biologi zanemarjali dejstvo, da je človek samostojna osebnost, da je subjekt, ki je zmožen znotraj teh vplivov samega sebe samostojno oblikovati.

Zasluga za ta vidik človekove osebe gre predvsem evropskim psihologom **volje** in med njimi je najpomembnejši J. Lindworsky, ki poudarja pomen volje v človekovih življenjskih razmerah.

"Večinoma so si danes psihologi na novo edini glede tega, da obstaja v človeku nek dejavnik, ki ga po tradicionalnem, predvsem filozofskem izročilu imenujejo jaz. To je: zavestna vodilna instanca, ki deluje znotraj življenjskega prostora in človekove dednosti"

Psihologija je ob raziskavi človekovih **motivov** naletela na neke motive, ki lahko izvirajo samo iz središča človekove osebnosti in jih ni mogoče podati z drugimi dejavniki. Ravno ta podatek govori za človekovo stvariteljsko in produktivno moč

mišljenja. To se produktivno oblikuje v človekovi zavesti in tudi podzavesti (miselni in nečustveni, kot pravijo psihoanalitiki), po njegovi stvariteljski zmožnosti, po asociativnem oblikovanju mišljenja. - V grški mitologiji je to podano z rojstvom Atene, ki prihaja iz Zevsove glave/.

V človekovem jazu (v centru njegove osebnosti) se oblikuje mišljenje in sicer zavestno pa tudi nezavestno, na osnovi tega pa sloni človekovo delovanje. Podoba jaza in njen ideal se v človeku prepletata in tvorita tako človekovo delovanje in oblikovanje, ki se kaže na vseh njegovih delovnih področjih.

človekovo samoodločanje, ki ga moramo na osnovi psiholoških zapažanj gledati ravno v tem celotnem kontekstu, ima svojo osnovo prav tako v tem človekovem središču. Tu je zato tudi izvor in problem človekove **svobode**. Seveda na svobodo ne smemo gledati izolirano - abstraktno, ampak v sklopu celotne človekove dejavnosti, skratka raziskati je treba vse njene pogoje, da bi dosegli njeno celotno podobo, ki je bila do nedavna velik problem v filozofiji in psihologiji in kaže, da ta problem še danes ni rešen. Temu vprašanju bomo posvetili večjo pozornost v zadnjem delu naše raziskave o človeku.

Končamo lahko, da so vsi trije dejavniki pomembni in sestavljajo osebno strukturo (obliko, gr. *morfé*) človeka, in sicer v dinamičnem smislu, se pravi to so stalni dejavniki človekovega razvoja.

Satura je mnenja, da človekova zmožnost, da urejuje svoje delovanje sicer ni velika, vendar ima to zmožnost. Tako je človek zmožen, da se vzdigne iz naravnega determinizma in napravi korak naprej od samega dednega in vpliva okolice. W. Stern pravi, da je "personalistični svet obenem vedno usoda in delo osebe". Človek je torej stvaritelj samega sebe, obenem pa je po naravi že določen in omejen.

6. 2. 2 Življenjska dinamika

Že iz oblikovne strukture osebnosti oz. iz njene dinamične zgradbe smo ugotovili momente, ki določajo človekovo genezo. Človek je bitje, ki je na osnovi teh zakonitosti usmerjeno v gibanje. Kako poteka to gibanje lahko ugotovimo tudi po raznih življenjskih stadijih, ki prevevajo človekov razvoj oz. njegovo življenjsko dobo.

Človek raste in se razvija posameznim **življenjskim dobam** primerno. Na osnovi tega ločujemo tri dobe človekovega razvoja: **evolucijo** (lat. *evolútio* razvoj), **kulminacijo**, (lat. *cúlmen*, vrh) in **involucijo** (lat. *invólvo* - vdeti se, pokopati,

propadati).

6. 2. 2. 1 Evolucija

Prvi del življenja je najpomembnejši cilj osebe dozorevanje osebnosti. Pri tem potrebuje človek relativno več kakor druga živa bitja.

Biološko človek dozori takrat, ko je njegovo telo sposobno, da popolnoma uporabi svoje življenjske sile, da so popolnoma razvite njegove telesne sile, posebno sposobnost razmnoževanje.

Socialno je človek dozorel, ko je zmožen samostojno živeti.

Evolucija je torej skupek procesov in sprememb, ki vodijo k zrelosti.

Ker je ta doba zelo natančno določena s starostnimi stadiji, na katerih se pojavljajo določeni interesi oz. spremembe, lahko natančno razlikujemo tri dobe: doba majhnega otroka, doba šolskega otroka in doba mladeniča. Vse te dobe se razvijejo čisto po določenem programu. Vsak človek se v svojem dozorevanju natančno drži tega programa.

Pri razvoju razlikujemo dve skupini vplivnih faktorjev: ena skupina poteka na osnovi **notranjih dejavnikov** (endogenih faktorjev), druga skupina dejavnikov razvoja pa prihaja od zunaj. Prvo označujemo **zorenje**, drugo **učenje**. Prvo je natančno determinirano (od notranjih razvojnih dejavnikov, človekovih žlez); drugo pa je bolj poljubno (fakultativno, poteka po izbornih dejavnikih, ki so glede na odločitev posameznika različni). Tako imamo znotraj evolucije dva procesa: učenje in zorenje. Na podlagi tega lahko tudi časovno določimo posamezne interesne faze v razvoju.

Zorenje

Zorenje je razvojni proces, ki poteka, biološko gledano, avtonomno, po svojih notranjih zakonitostih. Ta proces je psihosomatske narave, poteka tako na duševni (psihični) kakor na telesni (somatski) ravni. V njem se izoblikujejo lastnosti oz. funkcije, ki tvorijo individuum in njegovo dokončno življenjsko izpopolnitev.

Stopnje tega procesa so: otrok pride po devetih mesecih na svet, po pol leta življenja je po navadi sposoben sedeti, do 11 meseca shodi, ob tretjem letu življenja postane uporen, po enajstem letu dobi prvotne in drugotne spolne znake - nastopi pubertetna kriza. Z 18 leti se telesni razvoj praviloma zaključí.

Ker je to biološki proces in ne kako avtomatsko razvijanje po natančno določenih programskih zakonitostih, čeprav tudi tukaj vladajo zakonitosti, je ta razvoj biološko svoboden, se pravi: znotraj teh določitev je vedno mogoč tudi odklon. Kakor vsa evolucija človeka, poteka tudi zorenje v treh stopnjah: **rast**, **diferenciacija** in **integracija**.

Rast je kvantitativna sprememba: telesno izoblikovanje teže in moči. Kolikšno pot napravi organizem v to smer vidimo iz primerjave med jajčecem oz. semenčico in odraslim človekom. Ta kvantitativni (kolikostni) razvoj ne poteka v enakomernih korakih, ampak v določenih skokih. To povzroča pri vzgoji velike težave. Pomislimo samo na pubertetno preoblikovanje, pa tudi že samo rojstvo, začetek sedenja, hoje, govornice, kar pomeni za človeka velike spremembe, ki prinašajo velike probleme.

Diferenciacija poteka iz prvotno homogene, enotne človeške mase v vedno bolj raznoliko in zapleteno sistemsko celoto, ki ji pravimo človeška oseba. Prvotno so gledali na človeka kot oplojeno jajčece, kot človeka v malem, ki se potem razvija in samo kakovostno raste. Vendar je posebnost rasti tudi v tem, da človek postaja vedno bolj diferenciran, da se izoblikuje. Oplojeno jajčece je homogena enota, ki se potem že v materinem telesu izoblikuje. To izoblikovanje morfološko poteka v dobi nosečnosti. V teh devetih mesecih se človek oblikuje po svoji telesni zgradbi. Kasneje poteka njegovo funkcionalno in psihično oblikovanje. Organi za funkcionalno uveljavljanje so sicer razviti že ob človekovem rojstvu, vendar se šele po rojstvu funkcionalno usposobijo. Tako celotna človekova motorika, čutni organi, izrazi doživetja, govor itn. Človek šele polagoma dobi smisel za hojo, za uporabo predmetov, za izraze čustvenega življenja, za veselje, za prijateljstvo, za žalost itd. Vsi ti funkcionalni in duševni procesi se izoblikujejo šele polagoma in z vajo. Otrok še ne pozna izrazov sovraštva, veselja, prezira, njegov obraz je vedno celotno spokojen, neprizadeto optimističen.

Z diferenciacijo je povezana tudi **specializacija**. To je pravzaprav druga stran diferenciacije. Čim bolj se človek specializira, toliko bolj postaja oblikovan za določene oz. posebne naloge in s tem trpi njegova celovitost.

Človek je sposoben za posebne naloge in čim bolj te razvija, tem manj ima možnosti, da ostane celosten. Specializacija prinaša večjo sposobnost za posebne naloge, njihovo hitrejše reševanje, s tem pa človek nima možnosti za druge naloge. Prav tako ni mogoče specializiranih sposobnosti enostavno preusmeriti, zato je človek manj prožen. Zaradi tega so manj specializirani ljudje bolj kompaktni npr. preprosti,

neštudirani, kakor pravimo, so bližji življenju. Kulturno oblikovani in izobraženi ljudje pa imajo po navadi manj smisla za preproste življenjske probleme.

Integracija je proces, ki poteka skupaj z diferenciacijo in kaže težnjo spraviti oz. oblikovati osebo v celoto. Človek teži za tem, da kljub specializaciji ohrani celostnost, enotnost in povezanost vseh posameznih izoblikovanih sistemov. Težnja za integracijo je posebno velika ob vrhunskih oz. posebno poudarjenih fazah življenjske diferenciacije: v dobi upornosti, pubertete, psihične pubertete. Takrat so otroci in mladina posebno občutljivi, raztreseni, razdeljeni. Posebno v teh dobah je potrebna večja pozornost in podpora, da je človek sposoben samega sebe integrirati. Vedno obstaja nevarnost razpada osebnosti in s tem shizofrenija.

Učenje

Učenje, pravi Trstenjak, je "bolj ali manj trajno spreminjanje vedenja, ki nastopa kot posledica izkušnje. Lahko bi tudi rekli: učenje je vsaka bolj ali manj stalna sprememba vedenja, ki je posledica izkušnje, ne zorenja." Pod vplivom ameriške psihologije pojmuje danes učenje v najširšem smislu. Evropska psihologija je za učenje štela prvenstveno samo kognitivno (miselno) učenje. Allport pa pravi, da učenje obsega veliko stvari: "Učimo se hoditi, govoriti in plesati, voziti avto, plavati, igrati klavir; črkovati, pisati in brati; česa naj se bojimo in česa ogibljemo, kateri predmeti so spolno želeni. Prisvojimo si moralo, vrednote in interese. Privzamemo religijo, vero, ideologijo. Razvijamo prednosti, predsodke in manire. Učimo se novih pojmov, mnenj, prilagoditev (konformizmov, od lat. *confórmō*, oblikovati skupaj) in tudi tujih jezikov. Učimo se novih motivov, ambicij in upanj. Učimo se znakov, usmeritev in simbolov. Polagoma dobimo lastne poteze in osebna nagnjenja in razvijamo osebno vest in neko bolj ali manj obširno življenjsko filozofijo. Učimo se celo, kako se je treba učiti." V primerjavi z rastjo, meni Trstenjak, je učenje prav tako pomemben faktor v človekovem oblikovanju, vendar gre prvo mesto le rasti in zorenju, ki sta "temeljno dogajanje v človeku in živali." Razlika glede učenja pa je, da se **žival malo** priuči, medtem ko **človek neprimerno več**. Satura pa pravi, da učenje ni samo obrobni proces človekove osebe ampak zadeva njegovo notranjost. Posebna veja psihologije, ki se ukvarja z učenjem, raziskuje učenjske prvine kot spomin, spominjanje, ohranjanje (podatkov), pa tudi procese pogojevanja, spodbude, generalizacije, diskriminacije itn. Učenjska psihologija je po Trstenjaku danes

dosegla že veliko, vendar ji manjka še da bi napovedovala prihodnost in brala človekove misli, to pa se za zdaj izkaže za bolj ali manj ponesrečen poizkus.

Osnovne značilnosti učnega procesa pri človeku vidi današnja psihologija v naslednjih dejavnikih:

1. **Preprosto zaznavanje:** Ta moment učenja so sicer psihologi večkrat zanemarjali, vendar je pravzaprav osnova vsakega učenja. Že otroku se vtisnejo stvari, osebe in doživljaji včasih popolnoma nezavestno in tako si jih otrok prisvoji. Čutne zaznave so najosnovnejši učenjski momenti. Tudi sistematsko učenje kasneje gradi na tej osnovi. Človek si sistematsko zbira zaznave in si jih "vtiska" v spomin.

2. **Asociacija:** To je drugi osnovni učenjski dejavnik. Človek pri svojem učenju povezuje posamezne vtise oz. dražljaje in jih urejuje po posebnosti in raznolikosti. To področje je posebno raziskala refleksologija. Nekateri dražljaji pogojujejo po asociaciji podobne reakcije drugim dražljajem, npr. pri Pavlovem refleksu pogojuje zvonjenje isto reakcijo kakor pa sam stik s hrano.

3. **"Poizkus in zmota":** Asociacija in preprosto zaznavanje peljeta k pridobitvam in odkritjem uspešnih načinov vedenja in zavračanja neuspešnih, nekoristnih. Človek ima na podlagi poskušanja zmožnost, da opusti to, kar mu ne koristi in sprejme to, kar se je po izkustvu pokazalo kot dobro. Posnemanje pa je olajšanje samostojnega poskušanja, ker človeku prihrani lastno prizadevanje. To, kar se izkaže za dobro, človek privzame od drugih, ki imajo v tem izkušnjo. Današnja doba pa se posebno odlikuje po tem, da človek, posebno mlad, teži za tem, da pride do lastnih izkušenj.

4. **Vpogled in razumevanje.** Kolikor starejši je človek tem bolj si hoče prihraniti izkušnje, zlasti neprijetno eksperimentiranje je starejšemu človeku nadležno, ker nima več toliko energije. Na osnovi dosedanjih spoznanj in miselnih ter delovnih mehanizmov tvori človek s svojo duhovno zmožnostjo nove poglede in nova spoznanja, ki določajo potem tudi njegovo delovanje. Seveda ima človek tudi nove modele stvarnosti, ki jih mora na podlagi vpogleda in razumevanja preskusiti, vendar je proces eksperimentiranja veliko krajši, kakor je to pri najširšem eksperimentiranju "poskusa in zmote".

Vsi štirje momenti učenja ne povedo še ničesar seveda o globini in vplivu učenja na osebni razvoj, vendar so to odločilni dejavniki za tvorbo osebnosti, kolikor ta ni podana že z dednostjo.

Obe skupini evolutivnih dejavnikov: zorenje in rast ter učenje pa se v toku rasti osebe prepletajo v nekih ritmičnih zaporedjih. Posamezne dobe človekove rasti se odlikujejo

s posebnimi impulzi teh dejavnikov. Na osnovi tega ločimo pri človekovem razvoju v prvi fazi (v evolutivni oz. rastni fazi) tako imenovani

Razvojni ritem

Na osnovi neke zakonitosti v človekovem življenju govorimo o programiranju človekovega življenja, vendar ne v smislu kibernetičnega sistema npr. robota. Kljub temu je človek določen za neke dražljaje in neke reakcije. Ravno tako kaže sistem človek neko časovno zaporedje, v katerem kaže posebne interese, probleme in doživljajski stil. V tem časovnem zaporedju stopajo v ospredje različna področja osebe.

Za človekov notranji razvoj so odločilne notranje žleze, ki določajo posebno nastop človekovih telesnih preobrazb. Te žleze izzovejo različne faze človekovega razvoja, pri tem so večkrat močnejše /npr. v puberteti/, drugič zopet šibkejše /npr. pri otroških spremembah/. Te faze potekajo ena iz druge, ne na novih stopnjah ampak tako rekoč spiralno. Človek ne raste tako, da bi nastale nove stopnje, ampak organsko, tako, da se vedno bolj oblikuje.

Razlikujemo dvoje vrste fazne rasti: **emocionalno** in **intencionalno**. V emocionalni fazi prednjači čustveno življenje (npr. v dobi upornosti pri otroku, v zgodnji puberteti).

Ta faza se odlikuje s posebno poudarjenim čustvenim življenjem in telesno rastjo.

Intencionalna faza je umirjanje, usklajevanje (harmonizacija) in oblikovanje lastne identitete. Nastopi za prejšnjo čustveno in razgibano fazo (po puberteti). Ta faza je določena tudi z oblikovanjem življenjskega okolja in vezave nanj, kakor tudi iskanje oseb, življenjskega stila in identifikacije z njimi.

Ločimo lahko **pet emocionalnih faz** v človekovem življenju:

1. Prva taka faza je samo človekovo rojstvo. Odločitev osebka od matere povzroča vznurjenje, ki se šele po tednih počasi umiri.
2. Približno okoli tretjega leta starosti se začne otrok zavedati svojega "jaza" in takrat nastopi faza upornosti, v kateri otrok začne uveljavljati samega sebe. V tej fazi začne nasproti okolju uveljavljati samega sebe.
3. V šestem letu nastopi tako imenovana "mala puberteta". Ta je določena z rastjo in izoblikovanjem telesnih razsežnosti (razmerij): posebno se povečajo udje. V tem času se otrok začne zavedati svoje spolne posebnosti in zaradi tega nastopi zanimanje za spolne organe. S tem je otrok zrel za šolo /po tej fazi/.

4. V devetem letu se začne otrok izredno zanimati za okolico, kar se pokaže z veliko prizadevnostjo za govorjenje.

5. Najbolj impulzivna pa je faza pubertete. V tej dobi nastopijo velike spremembe, ki določajo otrokov razvoj v mladeniča oz. dekle. To je obenem tudi druga upornostna faza. V tem času se začno oblikovati tudi načela, mnenja, prepričanja in norme. Pubertetnik postavi k vsemu vprašaj. Šele ob koncu te faze se začne tudi intelektualno oblikovanje. Čeprav je mlad človek telesno že do 18. leta zrel, pa duševno še vedno zaostaja. To ima za posledico, da človek ni sposoben s svojo duševno zrelostjo slediti telesni zrelosti. Po tem se zopet vidi, da je mlad človek v naši družbi sicer zaradi hitrega razvoja in vplivov telesno hitro zrel, ne dohaja pa svoje telesne dozorelosti z duševnim razvojem. Te faze so razvojna pot osebnosti k samemu sebi: Človek tako išče svojo identiteto.

Otrok si pridobiva svojo lastno zavest. Vsaka faza pomeni tako **ločitev od matere** in pot k samostojnosti. To poteka tem lažje, če je mati dobila druge otroke, ki pomagajo, da se lažje loči od prvega, in tudi otroku je pri posameznih fazah lažje doseči samostojno pot razvoja. Najboljša razlika v letih med otroki je tako do tri leta.

6. 2. 2. 2 Kulminacija

Od dosežene socialne zrelosti (okoli 25. leta) pa do **klimakterija** (okoli 50. leta) nastopi doba viška človekovega življenja. Ravno ta doba je bila v psihologiji zanemarjena, posebno v primerjavi s prejšnjo evolutivno, saj so psihologi najprej temeljito preučevali otrokov razvoj. Vendar danes vedno bolj ugotavljamo njeno problematiko: **neuspehi v službi, preobremenjenost, krize v zakonih**: Govorimo o krizi srednjih let. Danes zato narašča literatura o teh problemih človeka Charlotte Buehler razlikuje tri dobe: zgodnjo, srednjo, pozno. Prva traja do 30. leta in pomeni razvoj telesne moči, druga do 45. leta pomeni vrhunec življenjskih moči, čeprav je pri raznih mislecih tudi drugače (npr. Kant šele po 50. letu), do 50. let traja pa pozna zrelostna doba.

Pred 30. letom reagira človek hitreje, je prožnejši, impulzivnejši.

V drugi dobi po 30. letu že pada inteligenčna zmožnost, vendar tudi različno. Nastopi večja stalnost (konstantnost). Govorimo o postvarjenju osebe. Človek postane stvaren.

Po 45. letu nastopijo znaki pojemanja življenjske moči. To se kaže na organskem

razvoju, koža, potenca, telo se krči itn.

V tem času nastopi tako imenovana 'panika zapiranja vrat' (nem. *Torschlusspanik*), zato človek poskuša še z vsemi močmi nekaj doseči; kar sproži mnoge probleme: zavzetost, da bi nekaj v življenju dosegli, zanimanje za zakonskega partnerja, pa zablode, kakor nezmerno uživanje alkohola, drog itd.

6. 2. 2. 3 Involucija

Po življenjskem obratu, ki nastopi v dobi klimakterija, preneha vsaka telesna rast. Prav tako postaja telo tudi vedno manj sposobno za regeneracijo, za obnavljanje. S tem začno pojemati tudi telesne sile. Kljub temu pa je dejstvo, da so v tej dobi po navadi nastopali svojo kariero politiki, vojaki in religiozni voditelji. Danes se tudi to spreminja, ker se življenje odvija hitreje, tako da so starejši ljudje med 45 in 60 leti že manj sposobni slediti hitremu tempu življenja.

Za to dobo je značilna vedenjska uglajenost, čustveno ravnovesje in duhovna moč.

V tem času so delavni misleci, ki po navadi pišejo svoja najbolj zreła dela, ne sicer najbolj "revolucionarna", pač pa najbolj "zgrajena". Ljudje v teh letih postanejo izkušeni.

V starostni dobi razlikujemo dobo **predstarosti** (60 -70) ter **starostno** dobo nad 70. Letom, ko nastopijo pojavi, ki kažejo znake, da človeku popuščajo življenjske moči, kar predstavlja za človeka velik problem. V tej dobi nastopi pojav samopotrjevanja človeka, ki se kaže v tem, da je človek posebno občutljiv za priznanje.

Poseben problem pomeni za človeka upokojitev. Ta je kritična takrat, ko človek ne najde zase nobene primerne in njemu veselje vzbujajoče zaposlitve. Ta pojav predstavlja za družbo nalogo in obveznost, da najde takim ljudem neki status, v katerem bodo kljub svoji upokojitvi družbi ostali koristni na način, ki ustreza njihovim zmožnostim.

Zadnji stadij človekovega življenja je zaradi pojemanja moči ponovno veliko srečanje z vprašanjem o **smislu življenja** v vsej njegovi zapletenosti. Ni mogoče gledati smisla življenja samo v rasti osebnosti, ker s tem zanikamo smiselnost odmiranja osebnosti. Prav tako ni mogoče gledati človekovega življenja samo v tej osebnostni luči kot na izpolnitev njegove osebnosti, čeprav samo eshatološko, kajti s tem zanikamo smiselnost njegovega biološkega razvoja, smiselnost razvoja vseh plasti. Psihologinja Charlotte Bühler meni na podlagi raziskav starejših ljudi, da se ravno v

tej fazi pokaže problematičnost in vprašljivost človekovega razvoja. Kljub temu pa je treba tudi temu dati neko smiselno vlogo v človekovem življenju. Verjetno pa ima vsaka plast oz. smer človekovega razvoja samosvojo orientiranost, zato jo je treba gledati v njeni dobi in v razvojnem procesu. Satura pravi: "Ker je oseba večdimenzionalna, morajo biti najbrž tudi življenjski cilji, ki ji dajejo smisel, večdimenzionalni. Množičnost življenjskih ciljev se giblje od materialnih in bioloških do kulturnih in duhovnih, od individualnih do socialnih, od trenutnih in aktualnih do nadčasovnih."

Tako ni nobena življenjska doba samo priprava na drugo, ampak je v sami sebi enota. Tako tudi mladost ni samo priprava na pravo življenje, ampak je sama v sebi celostna enota in ima od tod tudi svoj smisel. Seveda je v celoti mogoče spraviti vse na en imenovalec, vendar kljub temu je življenje večdimenzionalno in zahteva zato, da upoštevamo njegovo vsestranost in tako določamo tudi delne cilje in jih potem povezujemo v enoto.

Človekovo življenje pa je ob tem posebno v starosti postavljeno pred nalogo utemeljiti vse v celoti in dati vsakemu posameznemu delu njegov smisel in posebno najti smisel tudi v razpadanju, v propadanju moči, v pojemanju življenjske dejavnosti. Paul Tillich pravi: "Pogumno gre človek naprej posebno v začetku svojega življenja. Vendar ta občutek je vedno v dilemi zaradi bojazni pred tem, kaj bo prinesla prihodnost... Končno, kolikor bolj prihajamo bližje neogibnemu koncu, doživljamo nepredirno temo in grožnjo, da bi utegnila biti naša lastna eksistenca morda le zgrešena." To postavlja vprašanja, na katera ne zmore odgovoriti empirična znanost, ampak le celostno človeško mišljenje. Ta vprašanja predstavljajo tudi izpolnitev človekovega bistva in s tem odgovor tudi na vprašanje človekovega bistva in sploh na vprašanje njegove lastne eksistence.

Ugotovili smo, da je človek večdimenzionalno bitje. Tako po svoji zgradbi (**struktura**) kakor po svojem nastanku (**geneza**) tvori sistem, ki določa njegovo bivanje in iz tega lahko določamo in moramo določati njegov smisel in njegovo bistvo.

Empirični študij človeka (pregled njegovih izkustvenih danosti) nakazuje določitev bistva človeka. Izkustvene znanosti, predvsem biologija, psihologija in sociologija nam dajejo norme, nam prinašajo osnove, po katerih moramo pristopati k človeku, da potem na njihovi osnovi pridemo do človekove celostne danosti. Iz teh osnov smemo izpeljati sistem človekove osebe, kajti človek je celota teh danosti, obenem pa človek

kot oseba, kot samodejavni subjekt te empirične /izkustvene/ danosti presega. Ravno tukaj leži problematika človekove identitete. Na osnovi izkustvenih raziskav je v sebi identičen, je celota in enota. Obenem oz. ravno zaradi kompleksnosti teh danosti pa je človek tudi diferenca. Ni zmožen popolne identifikacije, ampak ostaja odprt sistem. Kompleksnost človeka in iz tega izvirajoča diferenca v njegovi identiteti vplivata bistveno ali z drugimi besedami narekujejo določitev človekove danosti. Ne moremo govoriti o človeku, če ne upoštevamo vseh različnih faktorjev njegovega genetskega in strukturnega izvora. Ob tem upoštevanju pa vedno bolj odkrivamo, **da človeka ni mogoče popolnoma določiti**, ampak ostaja v svoji kompleksnosti vedno odprto vprašanje, človek zahteva v svojem bistvu, v svojem jedru dopolnitev. Ta je izraz človekove transcendentnosti, njegove presežnosti. To presežnost odkrivajo v človeku vsi, ne samo znanstveniki, ne samo verni ljudje, ampak človek sam jo izkuša v svojem življenju; o tem govori vsa zgodovina človeštva. Ta izkušnja pomeni za človeka vedno znova problem, obenem pa tudi vir novih raziskovanj, vir stalnega prizadevanja in iskanja, v katerem bi človek določil samega sebe in s tem svojo identiteto, skratka človek hoče odkriti svoje bistvo.

Odprta vprašanja človeka izvirajo iz njegove duhovne avtonomnosti, ki pa se seveda manifestira, izraža v njegovi telesni določenosti. Kajti kakor smo videli ob raziskavi posameznih plasti in sfer človekove strukture iz genetično morfoloških faktorjev in pa iz dinamike človekovega življenja, nastajajo problemi tam, kjer človekov duh presega zgolj naravno zakonitost človekovega delovanja, kjer je ta naravna zakonitost duhovno preoblikovana in presežena.

Posebno se izražajo problemi identitete in difference človeka v njegovi prepletenosti duhovnega in telesnega, ki doseže vrhunec v vprašanju človekove svobode, v vprašanju določitve telesa in duha, materije in duha v človeku, poseben problem se pojavlja glede človekovega konca, glede zatona njegove osebe, s problemom smrti. Zaradi svoje presežnosti, zaradi svoje nadempirijske realnosti je človek tvorec svojega lastnega bistva, vsaj njegov soustvarjalec. Človek je oblikovalec svojih življenjskih danosti in oblikovalec sveta, ki presega empirične zakonitosti in to je človekova kultura, ki manifestira človekovo duhovno določenost. Človekovo bistvo je treba zato iskati zunaj zgolj empirične danosti, čeprav brez te bistva človeka ni mogoče določiti.

Pot določitve človekovega bistva mora tako čez vse njegove empirične danosti in podprta mora biti s tem, kar je človekovi osebi nadizkustvenega. Obe prvini, izkustvo

kakor tudi njegova duhovna danost, tvorita osnove njegovega delovanja. Človek je sinteza izkustvenega in nadizkustvenega sveta. Njegovo bistvo lahko dosežemo na osnovi teh dveh transcendentalnih pogojev kot njuno sintezo. Seveda pa ostaja ta sinteza zopet odprta, ker nobeno človekovo prizadevanje ne more do absolutne popolnosti, ampak je njegovo bistvo ravno v tem, da povsod, tudi v njegovem prizadevanju za spoznanje samega sebe, ostaja nedorečen, omejen in odprt za nove raziskave, za nova spoznanja. Človek vedno ostaja **iskalec samega sebe**, četudi se je deloma našel, določil, odkril, pa kljub temu o sebi še ni povedal vsega, človek ni zmožen, da bi podal popolno podobo jo je oz. bo zmožen podati, takrat je zaprl vse možnosti, da bi sebe ustrezno določil, da bi dojel svoje bistvo, ki je nujno pogojeno s to nedorečenostjo, neskončnostjo in odprtostjo.

7 BISTVO ČLOVEKA

7. 1 Problem določitve človekovega bistva

Vsa zgodovina človeške, misli posebno njenih osnovnih panog: religije, umetnosti in filozofije, potrjuje predvsem človekovo prizadevanje, da bi ugotovil, kaj človek dejansko je, določil razsežnosti svojega bitja in smernice svojega delovanja. Vsa človeška misel o svetu, Bogu in razsežnostih človeka je namenjena predvsem vprašanju, kaj je človek.. Kako naj se človek do-misli, spozna samega sebe, da se bo lahko znašel v svoji lastni sestavljenosti in v zapletenosti sveta, v katerem živi. Posebno filozofski tokovi izražajo to prizadevanje in še posebej novi vek upošteva ta problem, ker je človeka postavil sploh na začetek vsega razmišljanja in tako zaostрил to vprašanje. Če so filozofi v pred tem postavljali človeka okvir narave ali Boga (metafizika in religija), se večina novoveških mislecev odloča za zaostritev vprašanja in postavljanje človeka na začetek: **Človek je prvotni problem človeške misli**, njega je treba miselno najprej določiti, vse drugo je drugotnega pomena. Človek se mora ukvarjati predvsem s svojo vrženostjo v ta svet, ki pa jo zaznamujeta individualnost in svoboda, ter smrt kot posledica časnosti, poudarjata posebno M. Heidegger in J.-P. Sartre. Novoveške filozofske smeri se zaradi tega bistveno oddaljujejo od klasičnega intelektualističnega aristotelsko-tomaževskega razumevanja človeka in izpostavljajo človekovo neposrednost, vrženost, njegovo

iskanje. Na te značilnosti so v svojih okvirih opozarjali že sofisti in Sokrat ter skeptiki, katere zavrača Avguštin, preroki novoveškega človeka in njegove vrženosti pa so posebno Pascal in eksistencialisti 19. in 20. stoletja.

Če govorimo o bistvu človeka, potem tega ne smemo razumeti kot neko posebno določitev poleg ali morda celo zunaj vsega drugega v človeku. Gre za filozofski, ne zgolj znanstveni uvid v to, kaj je človek. Gre torej za metodo, po kateri opisujemo sicer tudi posameznosti a ne spregledamo obenem tudi celote človeka kot takega, pri čemer je pomembno, da je vsak človek nekaj enkratnega. Zato ta določitev ne sme iti mimo vidikov človeka, ki jih poznamo na podlagi izkustvenih znanosti, prav tako pa mora filozofski uvid skrbeti za to, da naša podoba človeka ne bo pristranska. Ne smemo torej neke izkustvene posameznosti, ki jo ugotavlja znanost, napraviti za absolutno, ne smemo pa izgubiti iz vidika, da je človek kot oseba enkratno bitje, ki se prav tako ne izčrpa v eni osebi, čeprav je ta osnova njegove določitve, marveč v preseganju samega sebe sega v neskončnost.

Ker je človek pri spoznavanju omejeno bitje, je tudi presoja tega, kar je on sam, zaznamovana oziroma pogojena z določenim vidikom in ni brez predpostavk. Ko govorimo o bistvu človeka, gre torej zopet za pogled na človekovo določitev in ta pogled je zaznamovan z nekim filozofskim pristopom. Pomembno je, da ta pristop ni omejen (redukcija), temveč zajema oziroma upošteva presežnost človeka kot osebe. Filozofsko se to imenuje vprašanje po bistvu človeka, ki naj poda človeka v njegovem jedru, pove o njem to, kar ga dela za to, kar je. K temu nas seveda ne more voditi nobena izkustvena znanost, ker te obravnavajo človeka v posameznih razsežnostih. Filozofiji gre ravno za zadnje temelje, za bistva stvari.

Klasična aristotelsko-tomaževska filozofija se je s človekom ukvarjala predvsem glede na njegovo bistvo in sicer je celo izpostavljala njegovo duhovno bistvo, čeprav aristotelizem in tomizem nista zanemarjala telesne plati človeka.

Filozofija tudi v novem veku skuša rešiti problem, kaj je osnova (bistvo) vsega in torej tudi, kaj je bistvo človeka. Ponuja različne metode. Problem filozofije je torej v novem veku, ker filozofi ostajajo pri enostranskih rešitvah, ki so posledica novoveških omejitev (redukcij) spoznanja na neko področje. Nekatere pa so vendarle primerne za takšno reševanje problema človeka.

Najprej se za to podjetje oziroma nalogo ponuja filozofska smer **fenomenologija**, ki na osnovi pojavov, torej tega kar se javlja, hoče priti do bistev stvari, torej od pojava (fenomena) do tega, kar pojav šele omogoča. Iz množstva človeških pojavov, ki so

nam na voljo (posebno prek posameznih znanosti), nam fenomenološka refleksija odkriva "bistva stvari". Tudi zgodovinsko je bila ta smer odločilna za nastanek sodobne antropologije, saj so fenomenologi, med njimi posebno **M. Scheler** (1874-1928), odločilno vplivali na oblikovanja tega, kar imenujemo filozofsko bistvo človeka. Fenomenologija se je pri M. Heideggerju povezala z eksistencialno filozofijo in tako fenomenološko metodo oplemenitila z eksistencialnim nastavkom. Vprašanje človekovega bistva postavlja z vidika človekove korenite izpostavljenosti v svetu moderne.

Podobno velja tudi za **transcendentalno filozofijo**, ki raziskuje pogoje človekove biti. V tem smislu je odločilno vplival Kant, kakor smo ugotovili uvodoma, s svojo transcendentalno-antropološko določitvijo temeljnih vprašanj človeka. Človek kot subjekt more delovati le na osnovi nekih pogojev, ki ga tvorijo kot delujoči subjekt. Ne gre samo za spoznavajoči subjekt, tudi ne samo za delujoči subjekt, ampak za človeka kot nosilca (subjekt), kot osnovo vsega delovanja in mišljenja. Pokazati hoče na strukture, ki so v tem človeku kot osebi in omogočajo, da je subjekt in kot tak dejaven v najširšem pomenu te označbe.

Ponovno se v moderni, posebno v zadnjem stoletju, postavlja problem človeka kot filozofsko-jezikovni problem oziroma kot problem človeka kot simboličnega bitja oziroma kot bitja govorice, kakor ga opredeljuje že Aristotel. Človekova govorica oziroma njegova simboličnost je osnovni temelj človeka torej lahko - moremo in moramo - le prek govorice določiti tudi, kaj je bistvo človeka. Ta metoda se sklicuje na jezikovne teoretike, ki pravijo, da je mogoče najpomembnejše filozofske probleme opredeliti tako, da povemo, kaj mislimo z osnovnimi pojmi, s katerimi rešujemo ta problem. Znati moramo pojasniti, kaj pomenijo besede, s katerimi označujemo človeka in njegove temeljne probleme. Tudi ta **jezikovno-analitična** metoda upošteva sicer enega glavnih vidikov človeka, vendar mora ostati odprta tudi za druge.

Zaradi tako imenovanih antropoloških raziskav človeka, posebno na področjih, kjer ljudje žive še v prvotnih kulturah, se je uveljavila socio-antropološka (tudi kulturno-antropološka) metoda preučevanja človeka. Zaradi sodobnih problemov je raziskovanje problema človeka postal tudi svetovni problem. Tako sociokulturni antropologi kot sodobni sociologi preučujejo problem človeka v teh razmerah, da bi pojasnili problem človeka v današnjih okvirih in tako v njih povedali, kaj je človek.

Vse te raziskave potrjujejo, kako pomembna je pri odgovoru na vprašanje, kaj je

človek, **vsakdanja človekova izkušnja**. Vsi ljudje hranimo prepričanje, da vemo, kaj je človek, čeprav se obenem zavedamo, da je to spoznanje povezano tudi z uvidom, da se naše znanje o človeku (o nas in o drugih) stalno dopolnjuje.

Te ugotovitve glede spoznavanje človekovega bistva nas utrjujejo v prepričanju, da je filozofski uvid odvisen od neposredno izkustvenih danosti - kakor je to znano že od Grkov naprej, posebno pri Aristotelu, obenem pa je neposredno izkustvo le pogoj, da moremo priti do bistva človeka (od njegovega pojava do njegovih temeljev). Določitev človekovega bistva je nadempirična dejavnost, čeprav odvisna od človekove empiričnosti. Človek kot transcendentalni subjekt se obrne k samemu sebi in preučuje pogoje svojega bivanja, ne torej k (svojemu) objektu ampak sebe kot 'filozofski' doživljaj napravi za predmet, kakor je pač človek lahko objekt empiričnega raziskovanja. Iz povedanega pa sledi, da je eno z drugim povezano. Če se človek obrne k samemu sebi, potem lahko in mora raziskovati pogoje svojega lastnega obstoja, vedenje in delovanja.

Vedno pa moramo pri raziskovanju upoštevati oziroma predpostavljati, da se človek kot spoznavajoči subjekt zaveda samega sebe (in ostalega sveta). Prav tako je dalje človek delujoči subjekt, ki deluje iz samega sebe (samostojnost oziroma svoboda osebe). Vse omenjene filozofske metode skušajo utemeljiti te osnove.

Da je človek sploh zmožen priti do vedenju o samem sebi, pa so nekatere filozofije zanikale: tako **skepticizem in agnosticizem**. Zanikati kakršnokoli spoznanje sebe (in ostalega sveta) je, kakor je npr. prepričljivo pokazal Avguštin, načelno nemogoče, ker že sam poskus zanikanja ali zavračanja spoznanja kaže na to, da je spoznanje mogoče. Človek je načelno odprt za spoznanje, se pravi, zmožen je odgovoriti tudi na vprašanje o samem sebi. Če človek je in deluje potem lahko tudi spoznava svoje delovanje, sicer mora zanikati (načelno) sploh vsako delovanje kot tako. Človek pa je celota: vse spoznanje in delovanje izhaja iz njega. Če spoznamo, da smo in delujemo, potem spoznavamo tudi, da smo sami tisti, ki spoznamo in delujemo. V vodoravni (horizontalni) razsežnosti (dimenziji) človeka ugotavljamo pri človekovi osebi notranje področje, iz katerega deluje človek navzven. Tega sicer ni mogoče dokazati, pač pa filozofsko utemeljiti, kar počenjajo omenjene metode. Ravno ob človekovem delovanju se najbolj očitno pokaže, da človek kot zavestno bitje stalno spremlja vse svoje početje. Tudi preučevanje geneze osebe potrjuje, da človek

poleg dednosti in okolja s svojo samodejavnostjo oblikuje sebe in svet. Odločilna zanj pa je zavest o sebi, ki človeku omogoča, da ve o sebi, sebe raziskuje in določa svoje temelje.

Človek je iz svojega središča odprt in stalno spremlja vse svoje okolje od telesa do vsega ostalega stvarnega sveta naprej. Ta odprtost in nedorečenost delovanja človekove osebe je nujni pogoj takšnosti človekovega delovanja in s tem posebnosti (bistva) človeka, ki se razlikuje od vseh ostalih bitij. Empirične znanosti nam kažejo, da je posebna odlika sistema človek, da je v primeri z ostalimi bitji veliko bolj odprt nasproti naravi, njegovo delovanje je po instinktivni plati in je zato tudi dedno, pa tudi glede na okolico je manj odvisen od drugih bitij. Pravimo, da je človekovo delovanje svobodno, ker izvira iz njegove odprtosti kot bistvene prvine človekovega duha. Seveda duh ni izoliran, temveč se lahko javlja le v telesu in ravno v tem je iskati celotno človekovo bistvo. Po duhu je človek neskončen, po telesu omejen. Zato je njegova določenost **neskončnost v končnosti**.

Helmuth Plessner svari pred "mistificiranjem" *homo sapiens*-a in postavlja tri antropološke temelje: posredovana neposrednost, naravna umetnost in utopična določenost. Tudi te opredelitve skušajo opisati človekovo bistvo oziroma problem opisa tega bistva. S tem avtor izpostavlja, da je treba obvarovati človekovo zgodovinsko in družbeno zaledje, kakor ga izpostavljata posebno sociologija in zgodovina. Podobno Trstenjak govori o pojmovnih **parih**, ki določajo **osebnost**, ki jih je treba vzeti skupaj: živost-učljivost, subjektivnost-objektivnost, individualnost-socialnost, samodejavnost-sodejavnost, podzavest-samozavest. Vedno znova gre za Heglov problem identitete v diferenci. Človek ostaja odprto bitje in ga z nobenimi opredelitvami ne izpovemo do temeljev. Bistvo je namreč skrito očem, kakor bi lahko parafrazirali Saint-Exupéryja. Pa ne samo, da ostaja skrito očem, ostaja skrito tudi človekovi spoznavni sposobnosti, njegovemu duhovnemu raziskovanju, čeprav moramo obenem reči, da mu je odprto. Zato pa si o človeku ne moremo ustvariti dokončne podobe, o tem nas sicer poučuje vsakdanja izkušnja, ki nas stalno opominja, da smo odprti ljudje in da moramo svojo in posebno odprtost drugih spoštovati. Nespoštovanje človekove odprtosti je stalen razlog za kratke stike med ljudmi, še bolj pa za hujše 'grehe' ideoloških sistemov, ki človeka ponaredijo, napravijo iz njega plagiat (francosko iz latinskega *plagium*, prvotno: rob človeka, sicer ponaredek, npr. slovstvena tatvina), kar ima za posledico tiranije nad ljudmi, ki jih poznata tako človeška preteklost kakor tudi sedanost. Ohranjati in vzdrževati

človeka kot osebo, pomeni spoštovani njegovo nedotakljivost, ki ni v tem, da bi bil brez obveznosti, niti ne v tem, da bi ga ne mogli do neke mere z našimi vsakdanjimi in znanstvenimi izkušnjami spoznati, niti ne, da je sam kakor kak otok ločen od ostalega sveta, temveč v tem, da je samosvoje bitje, ki se kot oseba s svojimi posebnostmi razlikuje od drugih in je treba to njeno samosvojost absolutno spoštovati. V srednjem veku so to označevali s tem, da je človek od Boga oziroma ustvarjen po božji podobi in ima dejansko lahko samo Bog - pa noben človek-vpogled v njegovo skrivnost. Odkar je v novem veku ta vera oziroma to prepričanje o človekovi **bogupodobnosti** izginjalo iz družbene zavesti, se je začela uveljavljati vera (prepričanje) v človekove pravice. Ljudje smo zdaj prepričani, da je človekovo dostojanstvo nekaj nedotakljivega in iz prepričanja o človekovih pravicah sledi tudi prepričanje o človekovih dolžnostih, se pravi, ljudje smo dolžni drug drugemu omogočati spoštovanje tega dostojanstva. To prepričanje zato države tudi pravno sankcionirajo.

7. 2 Pojem osebe

Kakor že rečeno, se sodobno reševanje človekovih temeljnih vprašanj steka v pojem človekove osebe. Kakor vse drugo pri opredelitvi človeka ima tudi opredelitev pojma osebe filozofsko določitev, ki je odvisna od z vsakokratnih filozofskih izhodišč. Tako je tudi pojem osebe, kakor jo pojmuje danes, v zgodovini nastajal pod ustreznimi družbeno-filozofskimi pristopi oziroma pogoji.

Grki so pojem osebe (*prósopon*) uporabljali v gledališču, kjer pomeni masko, to je povezano tudi s preoblačenjem. Odtod je pojem tudi v rimski (helenski) kulturi pomenil pojem vloge, sicer pa *prósopon* pomeni poleg vloge tudi figuro in značaj. Pri Rimljanih je **Cicero** prevzel od stoika **Panaitija** (180-110) izraz *persona* (*prósopon*, maska), ki ga razlaga kot vlogo. Izpostavlja štiri vloge, ki pripadajo osebi. Prvi dve vlogi označujeta značilnosti rodu (vrste) tj. najprej **um** potem pa **tip zgradbe in značaja** človeka. Drugi dve značilnosti usmerjata v človekovo zunanje področje: Najprej so to vsakokratne **prilike (okolje)**, končno pa spadajo k človekovi vlogi tudi **odločitve** oz. **izbire** npr. poklicna. S temi vlogami je določena osebnost človeka oziroma njegova družbena vloga, ki jo tako določa tudi enkratnost okolnosti vsake osebe.

Rimska pravna kultura uporablja pojem osebe, ki se nanaša na posameznika, redkeje pravni jezik misli tudi na kolektivno osebo. Latinska gramatika razpravlja o osebi v smislu govorice ter govori o prvi, drugi, tretji osebi, kar je ponovno sprejelo krščanstvo pri označevanju Trojice. Vendar je v prvih stoletjih bolj operiralo z grškim pojmom *hypóstasis*, ki pomeni resničnost osebe v Sveti Trojici.

Zgodnje krščanstvo je pojem osebe oblikovalo ob razpravah na prvih koncilih o Jezusovi osebi. Šlo je za pojma narava (*gr. physis*) in oseba (*gr. hypóstasis*). Boetij pri opredelitvi pojma osebe izrecno omenja nasprotje na Kalcedonskem koncilu (451), ki je potrdil, da sta v osebi Jezusa Kristusa združeni človeška narava (*phýsis*) in božja resničnost (oseba: *hypóstasis*). To združitev krščanska teologija označuje kot hipostatično unijo. Tako pravi, da osebo lahko pripisujemo človeku, Bogu in angelom, torej umnim bitjem. Zato je oseba, **"umne narave posamezna (samostojna) podstat"** (*perosna est naturae rationabilis individua substantia*). Ta opredelitev znova uveljavlja izročilo (grške) maske, izgublja pa se pojem 'vloge', ki ga je uvedel Cicero. Iz okvira te opredelitve osebe po Boetiju sledi, da je oseba tesno povezana z Bogom. Podlaga temu je stvarjenje po božji podobi (1 Mz 1,26) in Kristusovo učlovečenje (Jan 1,14). Srednji vek zato človeka kot osebo razume kot ustvarjenega po božji podobi, človek kot oseba izhaja iz Boga in je zato tudi vreden popolnega spoštovanja.

V visokem srednjem veku pa obe oznaki "masko" in "vlogo" zamenja pojem dostojanstva. Pod vplivom nauka o bitju in subsistentnosti, ki je lastna le Bogu, je človek bitje, ki je v tem smislu pomanjkljivo, manjka mu polnost biti. Zato je po biti v odnosu do Boga, ki mu stoji "nasproti". Po Lutru je človek oseba šele v povezavi s Kristusom.

Sicer že od pozne antike pojem osebe označuje posameznega človeka kot osebo. Še posebej je to težnjo krepil nominalizem. Nekateri nominalisti označujejo celo božanske osebe kot posamezne in združene v sveti Trojici.

V novem veku sta John Locke in David Hume vplivala na pojmovanje človekove samo-identitete. Locke poudarja, da je zavest temelj identitete osebe. Empirizem namreč ne priznava 'realne' identitete, temveč le identiteto zavesti po Berkeleyevem načelu: "*Esse est percipi*" (Bit je zaznana bit). Zavest je osnova duhovnih substanc, ki so po Berkeleyyu osebe. Tudi za Locka je pomembna zavest, brez katere ni identitete: "Za karkoli že imamo podstat, kakorkoli je že zgrajena, brez zavesti ni osebe." Podobno stališče zastopa tudi D. Hume, čeprav poudarja, da zavest ni nič

drugega kakor povezava posameznih zaznav, zato je tudi človek "sveženj oz. zbirka različnih zaznav, ki si sledijo drug drugemu z nezaznavno hitrostjo in so v večnem toku in gibanju."

Nemški idealizem je podobno kakor empirizem razumel jaz kot zavest, vendar ne kot psihološko, temveč kot transcendentalno zavest, ki je ni mogoče empirično dojeti, saj Kant ideje (svoboda, nesmrtnost in Bog) razume kot transcendentalne, se pravi kot tiste, ki so pogoj razumevanja in delovanja človeka, vendar ne moremo opisati njihove vsebine. Potemtakem je zavest samega sebe - osnovno izhodišče za samorazumevanje, vendar to lahko po Kantu (in tudi po Fichteju) "spoznamo" šele v praktičnem delovanju, ne pa teoretično. Oseba (subjekt) se torej po njihovem konstituira v transcendentalnem jazu.

Novejše smeri kot pozitivizem, materializem in tudi eksistencializem osebo razumejo v smislu in določeno s svojim filozofskim izhodiščem. Bistveno so k utrditvi pojma osebe v filozofiji pripomogli personalisti in fenomenologi. S tem pa prehajamo k pojmu osebe v moderni družbi. Zanj so odločilne pravnoteoretične in politično-filozofske razprave, ki so pripeljale do utemeljitve človekovih pravic.

Na pojmovanje človeka kot osebe in kot posameznika v novoveškem smislu je poleg teh judovsko-krščanskih in grško-rimskih filozofskih in pravno-političnih smernic vplival neposredni družbeno-organizacijski razvoj. Po raziskavah številnih avtorjev sociolog Michael Sonntag sklepa, da je bil srednjeveški pojem človeka kot posameznika tipski pojem. Posameznik je imel tipizirano mesto v družbi in ob koncu novega veka se z individualizacijo in subjektiviranjem človeka zastruje problem skupnosti. Ta (divja) subjektivizacija dobi institucionalne okvire posebno v delu N. Machiavellija *Vladar* (napisano 1514, objavljeno 1532). Luter pa je dal temelje **individualizaciji** s protestantizmom (1517). Francoski vladar Karl VII. je z zavzetjem Italije in razdelitvijo čezmorskih posesti (1495) odprl evropski novi vek. Njegova značilnost so samovoljnost vladarja (Machiavelli) in države, uveljavljanje človekove osebe pred Bogom (Luter) ali v družbi (nemška kmečka vojna, 1524/5; francoska revolucija 1789). S strani Cerkve se okrepi prizadevanje za pravovernost in družbeno kontrolo, kar prevzame tudi družba. Uveljavljajo se inkvizitorski pritiski, ki posegajo na notranje področje človeka. M. Sonntag navaja Mirjam R. Damaško, ki pravi, da lahko "pripisujemo inkvizicijskemu sodstvu iznajdbo posameznika kot hudodelca".

Podobno kakor Sonntag tudi nemški zgodovinar Karl Lamprecht (1856-1915) prek svoje kulturnozgodovinske metode preučevanja zgodovine Nemčije postavlja pet

psiholoških tipov dojemanja človeka in s tem pet zgodovinskih dob: simbolično, tipsko, konvencionalno, individualistično in subjektivno. V prvi dobi določajo življenje posameznika (predvsem verski) *simboli*. Kasneje ti simboli postanejo predvsem psihološko-etični *tipski* okviri človekovega oziroma družbenega življenja. Ta doba bi ustrezala v Evropi srednjemu veku. V *konvencionalnem* obdobju zunanji okviri določajo zgolj okvire človekovo življenje, zato je ta doba razmeroma kratkotrajna in prehaja v *individualno* oziroma individualistično dobo. Obe sta v Evropi značilni za prehod iz srednjega v novi vek. Konvencionalne oblike življenja okostenijo, postanejo površinske in zato se človekovo življenje in življenje družbe individualizira. Opisani razvoj na začetku novega veka še posebej z razvojem industrializacije in tehnike odseva ta proces. Zadnja doba, doba subjektivizacije je poskus, da bi človeku dali znova celostni lik. Šri Aurobindo z Lamprechtom stavlja na novega duhovnega človeka (post)-moderne dobe, ki bo z duhovno silo vzpostavil samega sebe. Kot poudarja Anthony Giddens, je to pogojeno z zunanjimi spremembami moderne, zaradi česar se novi tip človeka rojeva prek zapletenih psiholoških in socioloških procesov, prek družbenopolitičnih in socialnih iskanj in tveganj.

Pravnopolično je novoveški pojem osebe torej določen s temi filozofskimi obrati, obenem pa ga je rojevala predvsem družbenopolitična nuja. Novoveški subjekt je moral skozi različne pasti skrajnega individualizma, prek kolektivism, da se je znova vzpostavljala osebnost človeka. V evropskem pravnem okviru se je pojmovanje osebe okrepilo prek nemškega idealizma in 19. stoletje uporablja pojem osebe oziroma osebnosti kot samouresničevanje (Schleiermacher), "temelj" (Jacobi), "absolutno vrednoto" (Schopenhauer), "nalogo" (R. Eucken), svobodo, ki se lahko "loči od subjekta in objekta" (sociolog G. Simmel), polarnost med objektivnim in subjektivnim" (Jaspers). Oseba oz. osebnost izražata samosvojost obenem pa odnosnost, kar posebej poudarjajo personalisti.

V ZDA je na osnovi procesov, ki jih je spodbujala tudi francoska **politična misel**, nastala *Virginia Declaration of Rights* (1776), osnova in vzorec za nadaljnje deklaracije v ZDA o pravicah človeka. Pravnopolitično osnovo pravic je dala izjava francoske skupščine (1789). Pomembna njena določba je "Ljudje se rodijo in živijo svobodni ter enaki v pravicah ...", ki pomeni konec dolgotrajnega procesa napetosti med posameznikom in politično skupnostjo. Ta proces je dobil deklarativno svoj okvir s Splošno deklaracijo človekovih pravic, ki jih je sprejela **Generalna skupščina ZN 10. decembra 1948** v Parizu. Zgodovina uveljavljanja človekovih pravic v

posameznih državah pa je še dolga zgodba, saj so tudi komunistične države podpisale konvencijo, njihovo izvajanje pod policijskimi režimi pa je bilo nemogoče. Uveljavljanje pravic osebe je vedno pogojeno z uveljavljanjem dolžnosti. Osnovni problem, ki so ga obravnavali novoveški politični misleci, je vloga človeka kot posamezne osebe v okviru države oziroma sveta. Ta vloga pa ima svojo antropološko osnovo v individualnosti in subjektivnosti človeka kot osebe, kakor jo je opredelil že Boetij.

Danes skušajo psihologi in sociologi to samozavest človeka tudi čim natančneje opisati. Vladimir Satara opredeljuje osebo kot **"dinamično strukturno celoto psihofizičnih sistemov, katere individualna posebnost je dana s podedovanjem, okolico in zavestnim samourejanjem"**.

Ta opredelitev osebe s psihološkega stališča nakazuje problem osebe kot filozofskega pojma: Tudi psihologija ne more opredeliti človeka kot osebe, ne da bi upoštevala filozofski problem bistva človeka. Zato ni dovolj zgolj eksperimentalna psihologija, temveč je treba na osebo gledati kot na celoto in sicer dinamično celoto, ki je zapleteno sestavljena. Zato tudi Trstenjak opozarja na dinamičnost osebe, torej njeno razvojno pot, ki ji je podana z dejavniki razvoja, njena struktura pa je (zaradi duha načelno) odprta in se ne sklone v psihološkem pogledu.

Psihologi so sicer začeli raziskovanja človekove osebe pri abnormalnem bitju (psihiatri, zdravniki). Podobno kakor antropologi primerjajo človeka z živaljo, gre tudi v tem primeru za primerjavo, da bi dobili podobo osebe. V filozofskem smislu je taka določitev pomanjkljiva, ker gre za opredelitev vsakega človeka. To je posebno pomembno pri postavljanju okvirov, do kod segajo pravice človeka kot osebe: Ali štejemo sem tudi duševno in telesno prizadete oziroma osebe s posebnimi potrebami, predvsem pa, ali štejemo med osebe tudi šele spočete ljudi, se pravi, ali oseba opredeljuje bistvene poteze človeka. Oseba je namreč **človek od spočetja do (po) smrti in vsak človek ne glede na stanje** (npr. tudi duševni bolnik). Psihologija pri podajanju osebnosti prehaja vedno v filozofijo. Trstenjak zato meni, da je osebnost težko natančno opredeliti, tako statično, kakor dinamično, ker s tem osebnost nehote univerzaliziramo in ji dajemo ob osebnih konkretnih podobi univerzalno strukturo, ki velja za več posameznikov. Oseba pa je vedno nekaj enkratnega, je neponovljiva. Zaradi enkratnosti in dinamičnosti človeka jo je težko opredeliti, jo spraviti v kalup, v celostno znanstveno podobo, zato se psihologi in drugi, ki se ukvarjajo s tem problemom zatekajo k mejnim pojmovnim parom, ki

določajo razne skrajnosti osebe kot npr. posameznost-družbenost.

Če govorimo o osebi kot o sestavljeni celoti -imamo torej opraviti s človekom-, je vprašanje, zakaj je potrebno še posebno razpravljanje oz. vpeljevanje novega pojma (oseba) za človeka. Prvič nam je ta pojem dala zgodovina. Nadalje pa se pojem obnese (zato tudi zgodovinska pridobitev pojma) pri opredeljevanju enkratnosti človeka. Medtem ko sta narava in kultura dopolnilna pojma predvsem glede na človekovo delovanje, pa je oseba oznaka človekove **sredine in celotnosti** človeka kot telesno-duhovnega bitja. Psihologi in filozofi se danes strinjajo, da je človek kot oseba osredinjena enota, ki kot celota tudi deluje. Tako je oseba ravno v korelaciji narava-kultura delujoči faktor, ki določa oz. usmerja človekovo delovanje. To velja posebno za njeno središče, njen jaz, po katerem se oseba doživlja kot enota, kot samodejavnost. Zato oseba ni zgolj neko bistvo, ampak je **tudi skupek vsega konkretno danega** in torej delujočega, je identiteta, ki v različnosti (*diferencialnost*) človeka tvori celoto in združuje vse, kar je. Oseba je dialektika končnega, je enotnost "ideje in končnosti" kakor pravi Rothacker. Oseba je raznolika (to potrjujejo psihološko-biološke raziskave), dinamična, a obenem ista, je nekaj konkretnega; njena podoba oziroma spoznanje nje je vedno abstraktno, zato tudi vsaka opredelitev človeka ostaja nepopolna, kakor pravi Trstenjak: "Da, človek ostaja ob vsej napovedovalni znanosti in življenjski modrosti še vedno nepreračunljivo bitje".

Larry A. Hjelle in Daniel J. Ziegler v svoji raziskavi teorij osebnosti pravita, **da danes ni splošnega soglasja o teoriji osebnosti**. Kljub temu pa se odločijo psihologi za **'tehnično' rešitev**, ker potrebujejo 'izdelan' model osebnosti. Seveda pa psihologija pri tem preskoči in zanemari skrivnostnost človeka kot osebe. "Ne glede na to večina teoretičnih opredelitev gleda na osebnost kot individualno samosvojo zasnovo, kot hipotetično strukturo, kot življenjski razvojni proces in kot enost, katero utemeljujejo stalni vedenjski vzorci. Polje osebnosti se odlikuje po psihologiji prek svojega namena, da združuje in integrira relevantna načela iz vseh področij psihologije. Je torej podpodročje akademske psihologije, ki obkroža raznolike teoretične poglede in zbira skupine raziskovalnih izsledkov, raznolikost tehničnih preverjanj in poti, da bi razumeli in zdravili nenormalno vedenje." Psihologija torej skuša podati teorijo osebe z dvojnimi namenoma: "Prvo, oskrbeti smiselno ogrodje, s katerim razložiti stvari, ki jih pozna o osebi. Drugo pa je napovedati dogodke in odnose, ki še doslej niso bili raziskani."

Človekova oseba je torej sinteza končnosti in neskončnosti, je identiteta in diferenca

oz. identiteta v diferenci. Samospoznanje človeka kot osebe je določeno z zgodovinsko-kulturnimi okviri, kakor poudarjajo novejši sociologi in filozofi. Tako je značilno, da je pojmovanje človeka kot osebe pogojeno z človekovo izkušnjo v otroštvu. Otroci, ki so odraščali pri živalih si niso mogli več ustvariti podobe svoje človeške osebe. Tudi socialne in kulturne prilike, ki sooblikujejo človekovo življenje, dajejo podlago za dojetje osebe. Zato ostaja to, kaj je človek kot oseba, kdaj nastane in koga vse štejemo k osebi, stalni filozofski, psihološko-sociološki in pravni problem, čeprav obstaja po naravni intuiciji soglasje, da človek nastane ob spočetju. To je mogoče potrditi *ex negativo*: Splav praviloma vsakdo ima za zlo, čeprav se ljudje iz različnih razlogov, stisk in dilem, odločajo zanj. Ravno zato je namreč okrog splava toliko razprav in polemik, ker nečemo kar tako sprejeti te negativne človeške izkušnje. Seveda pa ravno to zahteva presojo osnovne določenosti človeka kot osebe od spočetja do smrti (praviloma celo po smrti), saj v vseh kulturah gojijo spoštovanje do pokojnih in praviloma predpostavljajo njihovo nesmrtnost.

Splav, evtanazija, prav tako pa ubijanje v vojni ali drugače, tudi kazni smrtni obsodbe itn. dobijo svoje merilo v pojmu človeka kot osebe, ki ima svoje dostojanstvo in je nosilec neodtujljivih pravic. Praviloma nihče ne more razpolagati s človekovim življenjem, kar je idealno stanje sprejemanja osnovnega filozofskega dejstva: človek kot bitje je nedotakljiv, njegovo dostojanstvo je treba povsem spoštovati. Podobno kakor se npr. že v družini pokaže polnost družinskega življenja, povezanosti družinskih članov in njihove življenjske moči v sprejemanju otroka, ki je kakorkoli prizadet, tako se pokaže moč večje ali manjše družbe v tem, koliko je pripravljena z vsemi silami varovati posebej prizadetega človeka in tako sploh **zavarovati dostojanstvo človeka kot osebe od njegovih začetkov do konca življenja**. Upoštevanje tega načela pa ima dolgoročne posledice za zdravo družbo. Ker danes pogosto prevladujejo zelo kratkoročni ekonomski in drugi včasih človeku zelo odtujene koristi skupin in posameznikov, to slabi družbeno soglasje, to pa ima seveda tudi dolgoročne (negativne) posledice za življenje človeka kot osebe. Teh posledic ne vidijo tisti, ki odločajo o tem in sprejemajo zakone, ki naj bi vplivali na stanje v družbi. Seveda pa so ti del splošnega čutenja in razumevanja teh vprašanj. Kljub temu pa ostaja spoštovanje človeka kot osebe temeljno etično vodilo človekovega ravnanja.

7.3 Človek in svoboda

Problem človekove svobode zaposluje človeka že od njegovih začetkov, saj pisni viri potrjujejo, da so ljudje v vseh časih iskali okvire in možnosti svojega delovanja znotraj naravnih in družbenih nujnosti. Človek je vseskozi doživljal izzivalno silo narava, ki ogroža njegove življenjske možnosti in mu onemogoča uveljavljanje svobode. Prvotne družbe so imele bolj urejena medsebojna razmerja, zato še niso potrebovale "družbenih pogodb," kar je značilno za novoveško individualistično oziroma liberalistično družbo. Kljub temu pa se v vseh družbah postavlja problem človeka kot svobodnega bitja, ki pa kot družbeno bitje obenem potrebuje tudi ustrezno urejanje medsebojnih razmerij tako, da bo človekovo osebno svobodo mogoče ustrezno regulirati in dosegati skupno dobro za vse ljudi.

Pojem svobode izraža človekovo bistveno **odprtost in negotovost** njegovega ravnanja ter težnjo, da bi to ravnanje uredil, obvladal in tako dal zanesljive temelje človekovemu ravnanju. Filozofsko je problem oziroma značilnost svobode poseben način človekovega ravnanja, ki ga odlikuje od vseh drugih živih bitij. Človek lahko deluje po svoji volji, kar pomeni, da lahko motive delovanja sam usmerja, medtem ko so motivi drugih bitij avtomatski (gr. *automaton*, samodejno, iz lastnega nagiba). Zato je po Schopenhauerju **opredelitev "svobodno presojanje - neudeleženo oz. nepomešano** (ne dobro ne slabo) - *liberum arbitrium indifferentiae* edino določeno, trdno in odločno tisto, kar imenujemo svobodna volja". Opredelitev pomeni, da je človek neoviran od kakršnihkoli dejavnikov pri delovanju. Seveda to ne pomeni, kar bo razvidno iz nadaljnjega pregleda tega problema, da človek deluje nekako v zraku, prost vsega, ampak pomeni, da je človek pri svobodnem delovanju sposoben **po svoje presojati in izbirati motive** svojega delovanja.

Takšna opredelitev ima svoj izvor že v grškem pojmovanju svobode: Gre za opredelitev ravnanja, ki je neovirano. Grški pojem *eleuthería* in latinski *libertas* prvotno izražata nasprotje pojma nujnosti (gr. *anánke*) in usode(nosti) (gr. *moira*, *heimarmene*) in naključja (gr. *týche*). Človeško delovanje je drugače od teh okvirov svobodno, čeprav vidijo Grki človeka vpetega v splet družbenih in naravnih okvirov, ki jih obvladujejo in določajo bogovi. "Odkoder jemljejo stvari svoj tek, tja se morajo vse vračati, da med seboj poravnajo kazen in povračilo glede na zakonitost časa."

Podobno tudi drugi grški misleci poudarjajo, da se toka stvari ne sme prekoračiti.

Svoboda pri Grkih

Sicer grški pojmi izražajo različne odtenke svobode bodisi glede na človekovo avtonomijo in sposobnost, da sam (gr. *autós*) ureja stvari. Nadalje pojem vsebuje pomen, da je v človekovi pristojnosti urejevanje sveta. Spet drug pojem izraža človekovo pripadnost avtoriteti (*eksousía*, lat. *auctoritas*). Pojem izraža človekovo suverenost, podobno pojem *autarkía*, *autonomía*. Vpliven pojem je *proaireísthei proáíresis* oz. latinsko *arbitrium (liberum)*, svobodno odločanje.

Pojem *eleútheros* (prost) je predhomerski. *Eleuthería* pomeni pripadnost ljudem, torej gre za svobodnega človeka, kasneje človeka *pólisa* - v nasprotju z ujetnikom (tuje) vojske, ki je hlapec. Grk nasprotno od barbara ni suženj ampak svoboden.

Pomemben je pojem svobodne volje (gr. *ekón*, prostovoljen; nasprotje: *ákon*-prisiljen, nesvoboden). Gre za stanje človeka, ki ni (oziroma nasprotno je) pod zunanjo prisilo in lahko sledi svoji notranji naravi kot svojemu zakonu, in skupni božanski zakon napravi tudi za svoj. Zato je s tem povezan pojem *autónomos* (dobesedno: samopostaven).

V filozofskem jeziku se uveljavi pojem *eleútheros* in izraža nasprotje narava-postava (gr. *nómos*): Prosto je to, kar ima naravni tek in se razvija po naravi - prek postave pa narava dobi vez. Po naravi določeno poteka prek ugodja ali pa tudi neudeleženo (kinično-stoično) se pravi, naravi prirejeno življenje oziroma npravno lepo (Demokrit), s tem pa tudi naravno-obvezno: zato je treba hoteti, kar je nujno in krepostno (gr. *areté*). Stoiki so tako dali zasnovo naravnega zakona. Svoboda je v tem smislu to, kar je najboljše za človeka (oziroma njegovo naravo).

Sokrat razume po Ksenofontu svobodo kot izvrševanje najboljšega. To predpostavlja izbiro (gr. *proaireísthai*, lat. *liberum arbitrium*). Gre za npravno odločitev, ki ima merilo v (človekovi) naravi. To dosežemo po umnem uvidu (gr. *phrónesis*) in samoobvladovanja (*enkrátēia*), ki vodi k samozadostnosti (gr. *autarkia*), kar so posebno izpostavili kiniki. Platon povezuje takšno izbiro s človekovo vnaprejšnjo določenostjo (ker duša izhaja iz idejnega sveta) in sposobnostjo, da ravna skladno s svojo vzvišeno naravo. Za svobodo je potrebna poleg preiskovanja samega sebe (uvida) tudi npravna usposobljenost; prav tako pa se je treba po Sokratu poučiti tudi pri bogu (*daimónion*). Gre za skladnost zunanjega (praksa in državljanske kreposti - skrb za skupni blagor) in notranjega posvetovanja.

Predvsem pa Platon določi svobodo glede na življenje *pólisa*: Dobro samo je čisto in popolno, svoboda pa ga v *pólisu* lahko dosega kolikor zna umno (gr. *nous*) in avtonomno ravnati, se pravi, se prepušča svoji prvotni naravi in samozadostnosti; z drugimi besedami: se ravna po idealu idejnega sveta.

Svoboda za posameznika ni neodvisnost, ampak "trdno vztrajanje na zanj vedno boljšem": Svoboda mora namreč izbirati dobro, kar je tudi pametno, ker je prijateljstvo v družbi (polis-skupno dobro) in tako tudi sreča (gr. *eudaimonía*). Človek že v preeksistentni duši utemeljuje in določa svojo bit. Svoboda je v notranji nujnosti izvrševanja tega, kar so mu bogovi naložili (*daimónion*).

Aristotel svobodno ravnanje drugače od Platona razume "v konkretnem se uresničuje." Človek je "bitje izbire" (gr. *proáíresis*). Izbira je "skupnost uma in težénja". Razlikuje svobodo izbire in svobodo kot spontanost. Ker gre v izbiri za

konkretne zadeve je potrebna preudarnost (gr. *frónesis*), da pridemo do tega, kar je v naši moči. Odločitev je pravilna, če jo vodi razsodnost oziroma pametnost (gr. *frónesis*) k dobremu, torej h kreposti (gr. *areté*). Aristotel poudarja, da se le pameten in kreposten človek lahko odloča za dobro. Takšen človek obvladuje samega sebe in je usmerjen k sreči (gr. *eudaimonía*).

Schopenhauer pravi, da Aristotel v Nikomahovi etiki (III/I:VIII) govori le o fizični in intelektualni svobodi, zelo nepopolno pa o moralni svobodi (II/II, III/VII ter X./X). Aristotel tam pravi: "Darovi narave - povsem razumljivo- niso odvisni od nas, ampak po nekem božjem vplivu dani ljudem, ki jim je sreča zares naklonjena." Zato naj bi Aristotel še ne dojel bistva moralne svobode, ker je ostal preveč pri zunanostih. Glede na mesto v Evdemovi etiki (II/VI-X) naj bi Aristotel napačno razumel nasprotje med samovoljnimi in nujnimi.

Epikurejci poudarjajo, da ni vsaka naslada vredna izbire (gr. *hairétéon*).

Stoiki imajo svobodo za suverenost, da človek deluje iz sebe in tako vlada nad naravnimi zakonitostmi na eni in svojimi nagoni na drugi strani. S tem človek doseže skladnost s celotno naravo (in seboj). Zahtevajo razvijanje boljše narave (nad nagoni), da bi bil človek svoboden (gr. *autokrátor*: samogospod). Človek sam izbira temeljne prvine svojega življenja, ki vsebujejo 1. umsko naravo, 2. posebno lastno naravo, 3. časovne okvire, 4. življenjski lik (poklic itd.), ki si jih ustvarja prek uma. Vse to sestavlja osebo (gr. *prósopon*, lat. *persona*; Panajtij, 180-110). S temi značilnostmi je človek določen oziroma se za to odloča in tako uveljavlja svojo svobodo. Na tej osnovi gradijo tudi rimski filozofi. Odločilno pa je rojstvo v kraljestvu: svobodni so pripadniki kraljestva. Stoik Epiktet poudarja samorazpolaganje (*eleuthería*), ki ima dopolnilo v izbiri: svoboden je torej tisti, ki se mu življenje dogaja po njegovi lastni odločitvi (izbiri), to pa je predvsem notranje, s čimer razpolaga lahko predvsem vsak sam. Po mnenju Schopenhauerja Cicero v knjigi *De fato* (X. poglavje, § 10 in 17) dobro predstavlja problem svobodne volje. Sicer pa Cicero prevzema tudi gornjo Panajtijevo določitev osebe in njegove svobode.

Novoplatoniki poudarjajo, da je resnično svobodno le Eno (*Praeno*), ljudje pa izražamo to svobodo v teženju k o odrešenju in tako v poenotenju z njim.

Svoboda v zgodnjem krščanstvu - cerkveni očetje

Zgodnja teologija uporablja grške pojme, a uveljavlja tudi nov krščanski pojem svobode, ki je v povezanosti človeka s Kristusom (Rim 6,81 in 8, 28sl).

Avguštin strogo terminološko razlikuje med *voluntas* kot temeljno dejavnostno sposobnostjo in *liberum arbitrium* kot izvršnost te sposobnosti v deju odločanja. Kakor um spoznava in je temelj človeka, tako je volja znamenje samostojnosti človekovega odločanja. "Volja sama je vzrok same sebe." Slabo hotenje poruši "red pravega hotenja" in je usmerjeno proti temu, kar od človeka pričakuje Bog. Hotenje pa ni le izbira med poljubnim, ampak odločitev za bitno. Ko pa je ta odločitev proti biti (proti človeku), je sicer človekova svobodna odločitev, ne pa posledica zlega duha in tako kot božja vnaprejšnja pred-določitev (*predestinacija*). Odločitev za zlo pa je znamenje človekove nemoči, posledica izvirnega greha, ki se kaže kot

poželjivost (lat. *cupiditas*) in lakomnost (lat. *avaritia*, hoteti imeti). Takšna izbirnost je torej ljubezen do Boga ali njeno nasprotje - samoljubje (samoljubezen).

Po Schopenhauerju Avguštin v nasprotovanju nauku manihejcev (ki trdijo, da je človek razpet med dušo in telo in se ob odločitvi za duhovno rešuje, ob odločitvi za telesno po pogublja) in pojmovanju svobode Pelagija (ki zagovarja popolno človekovo svobodo in zaslužnost človeških dejanj nasproti milosti) v delu *De libero arbitrio* nasprotuje manihejcem in uči: 1. Ni samostojnega počela zla, 2. ni pa svoboda tudi ne samovoljnost (prav tam I,12) ter 3. poudarja pomen moralne odgovornosti človeka in njenega odnosa do božje pravičnosti.

"Krščanska antika v zatonu je torej utemeljila dvoje izročil mišljenja, ki določajo celotni srednji vek; **(Prvo): Mistična teologija krščanskega vzhoda** razume svobodo kot pogoj in izpolnitev pobožanstvenja ("*theósis*") prek opravljenega **trpljenje Boga** - ta linija vodi na zahodu od Janeza Scota Eriugene do Nikolaja Kuzanskega. **Drugo** pa je **svoboda v stalni dialektiki med naravo in milostjo** in ta smer pelje od Avguština prek Viljema iz Ockhama do Lutra."

Krščanski visoki srednji vek postavlja vprašanje svobode teološko

Pomembne sestavine pojma 'svobode' v tem obdobju so: a) Vezanje pojma svobode na avtoritete; b) obsodba stališča (verjetno Petra Abelarda), da svoboda sama po sebi zadostuje za doseg dobrega (*Liberum arbitrium per se sufficit ad aliquod bonum*- na koncilu v Sensu leta 1140); c) teološko izobraževanje na podlagi Sentenc Petra Lombardskega daje pravo razumevanje svobode; č) obsodba pariških averoistov po škofu Tempieru 1270 in 1277 zaradi pojmovanja svobode (problem splošne človeške duše).

Odločilno za ta pojmovanja so tale vodila: a) Povezati uporabo pojma svobode pri človeku, angelih in pri Bogu; b) Brezgrešnost Kristusa omogoča zavarovati njegovo absolutno svobodo; c) zavračanje zmožnosti popolne svobode človeka, da bi upoštevali delovanje odrešilne božje milosti pri človeku; č) ne averoistično vezati pojma svobode na dej izbire tako na nujnost praktičnega umskega delovanja.

Zgodnja sholastika se naslanja na Avguština in obravnava problem človekove svobodne volje. pravi Anzelm pravi: "Svoboda odločanje je presoja, ki more služiti pravilnosti volje zaradi same pravilnosti" Uveljavljajo pa se tudi psihološke in filozofske plati volje: P. Abelard izpostavi sposobnost presojanja in odločanja (po Boetiju), ki sprašuje po odnosu uma in volje, kar nadaljuje tudi Peter Lombard: sposobnost hoteti dobro ali slabo.

Raznoliki pogledi odsevajo več vidikov človekovega svobodnega delovanja.

1. Večina avtorjev izhaja iz postavke, da je **svobodna volja posebnost človeka** v primerjavi z drugimi bitji.
2. V srednjem ter še v zgodnjem novem veku avtorji izpostavljajo **povezanost svobodnega delovanja človeka in Boga (angelov)**.
3. Avtorji se strinjajo, da je svobodno delovanje vezano na nujne! pogoje človekovega bivanja v svetu. Zato je svoboda sicer nasprotje nujnosti ali naključje, ki vlada v naravi (Grki), razlikuje pa se od delovanja ostale narave po **značilnem preklopu, ki ga zmore človek iz sebe (volja)** in v tem je posebnost

svobodnega ravnanja človeka.

4. Avtorji opozarjajo na **družbene določenosti človekovega delovanja (politična svoboda)**, ki je posebno v novem veku postala vedno večji problem. Zaznavajo ga filozofi moderne od J. Locka naprej, ki ugotavljajo, da je novoveški individualizem in liberalizem treba kanalizirati v skupno voljo (Rousseau: contract social).

Satura pravi, da je "zares težko spraviti na skupni imenovalec vse vidike, ravni, korenine in oblike svobode ali izdelati preprosto teorijo, v kateri bi našli vsak svoje mesto" in vidi (v zgodovini) pet modelov pojmovanja svobode:

1. Mnogi pojmujejo svobodo v tem pomenu, da velja v naravi strogi red deterministične zakonitosti, medtem ko je človek ravno v svojem delovanju svoboden, **izvzet iz determiniranosti**, kar je dokaz njegove svobode. Drugim je ista zakonitost dokaz, da človek ni svoboden, ker mora ravnati po svojem načinu in je določen po človeških (višjih) zmožnostih, čeprav ima možnost, da izbira. Izbirati namreč ne more le po svojih pametnih ali neumnih razlogih, temveč po svojih družbenih in etičnih normah in predstavah. Ravno zato naj bi bil determiniran in nesvoboden (tako Rohrachar).
2. Drugi pojmujejo svobodo kot **spontanost**. Vsaka dejavnost, ki poteka spontano iz svojega notranjega impulza je svobodna. Tako so npr. romantiki poveličevali naravnega človeka, ki v svojem ravnanju ni obremenjen z raznimi predpisi, normami in drugimi okorenlostmi iz preteklosti. Otrok npr. lahko še spontano seže po sladkorju.
3. Tretji model je tako imenovana **izbirna svoboda**. Svoboda volje je v tem, da lahko izbira med mnogimi možnostmi. Človek je gotovo zmožen izbirati med možnostmi, ki se kažejo v njegovemu delovanju. Tako naj bi bil tudi klasični aristotelsko-sholastični pojem svobode na tem nivoju. "Notranja (nedoločenost) in dejavna odprtost, s katero ima volja moč delovati in gospodovati nad svojimi deji, tako da vse, kar se ji stavlja na voljo za delovanje, lahko dela ali pa ne dela." Za Satura je tak pojem svobode problematičen.
4. Četrty model svobode izhaja iz 'bistvo' svobode, ki ga Satura vidi v spoznanju in **vpogledu** ali pa v zavestnem dojetju odnosov. Gotovo obsega svoboda tudi dojetje odnosov in njihovo zavestno sprejetje. Vendar ni samo to. Engels ugotavlja, da je Hegel prvi dojel pojem svobode, ker je videl njeno bistvo v dojetju odnosov, kar sta

razlagala Marx in Engels kot dojetje naravnih in družbenih zakonitosti.

5. Peti model svobode vidi njeno bistvo **v svobodi od vseh nevrednosti**. Človek, ki je prost vseh negativnosti, je lahko neudeležen. Ta model naj bi zagovarjalo tudi krščanstvo: svoboda odrešenih božjih otrok, vendar je kristjan vedno grešnik in pravičnik. Človek je torej svoboden, če nima strahu, bolezni, bolečine. Bliže pa je pojem stoikom /gr. *ataraksija*, neudeležnost, oz. *autarkia*, samozadovoljnost/, ki so s tem pojmom svobode vplivali tudi na krščanstvo. Vendar je npr. bolan človek lahko svoboden, včasih še bolj kakor pa zdrav. Kot prepričljivo dokazuje Viktor Frankl, je svoboden lahko tudi najbolj zatiran jetnik (v koncentracijskem taborišču). Zaradi tega ne smemo svobode posploševati samo na eno dejavnost oziroma en vidik; pojem svobode je *analogen* pojem. Svoboda ni izključno prvina duha, kakor ni le v prostosti od vsega tvarnega, bolezni ali drugih nujnosti. Po takem modelu bi bil človek svoboden takrat, ko je prost greha in vseh negativnosti (vsega slabega). To pa bi bila manihejska dvojnost: dobro je duhovno, ki je ločeno od slabega (tvarnega).

Pregled pogledov na človekovo svobodno delovanje v preteklosti končujemo z A. Schopenhauerjem. Zanj ni svobode dejavnosti ampak svoboda biti. Tudi zavestno hotenje je po njegovem motivirano in determinirano. Neudeležene svobodne presoje (*Liberum arbitrium indifferentiae*) ni, ker je zakon zadostnega razloga splošni zakon, ki vlada v naravi in se nanaša tudi na delovanje volje.

Schopenhauer poudarja, da je pojem "svobode" **najprej negativen pojem**, ker ga moremo misliti prek tega, kar nas omejuje. Razlikuje najprej **naravno oz. fizično** svobodo, "ki pomeni odsotnost vseh materialnih ovir." S tem misli na neovirano gibljivost, ki se ji ne postavlja nasproti nobena fizična ovira, skratka, ni nobene zunanje ovire naši volji in se lahko gibljemo, delujemo, v želeno smer. Fizična ovira je načelno nepremagljiva. Človek npr. ne more "z glavo skozi zid". Vse druge ovire, kot npr. pritiski itd so premostljive. Politično svobodo šteje Schopenhauer k naravni svobodi.

Težje je opredeliti **pojmem svobode v filozofskem smislu**, kjer Schopenhauer poleg omenjene fizične pozna še **intelektualno** in **moralno** svobodo.

Odločilno za Schopenhauerjevo filozofsko opredelitev pojma svobodne volje je, da je sploh vse delovanje v naravi (tudi človekovo) določeno z nečim oz. ima razlog svojega delovanja. Razlika (človekovega) svobodnega delovanja in delovanja druge fizične narave je v tem, da pri drugih bitjih v naravi potekajo motivi od zunaj, medtem

ko pri svobodnem odločanju daje motive človek sam. Odločilna pri tem je za Schopenhauereja volja.

Volja je pred zavestjo in določa, pod kakšnimi pogoji bo dejanje potekalo. Zaradi tega pa je mogoče, da dve volji v nekih razmerah delujeta popolnoma nasprotno: Dej volje je opredeljen s tehničnim pojmom izročila *liberum arbitrium indifferentiae*. Formalno je po Schopenhauerju dal Kant pečat temu pojmu in zagotovil absolutno nujnost delovanja. Tudi Schopenhauer poudarja, da se ljudje glede volje motimo, ker nam zavest s pomočjo uma daje več različic, kajti to so le umske različice, storimo pa lahko eno dejanje (gledano s strani subjekta).

Človek pa v ravnanju vedno presoja tudi objektivni svet, ki sicer deluje po nujnosti. Tu presoja, kakšno izbiro bo lahko napravil, vendar je to odvisno od njegovih izbir, ki jih določajo motivi (in koristi) izbiranja. Vedno pa je (drugače kakor pri Kantu) človek pri odločanju vezan na izkušnjo: bodisi glede samega sebe bodisi glede drugih stvari. Svobodno delovanje je torej določeno z dosedanjimi izkušnjami, spoznanji in so človekovi motivi tudi po tej objektivni plati zelo omejeni - glede na značaj, navade, dosedanje izkušnje itn.

Intelektualna svoboda je po Schopenhauerju to, kar Aristotel imenuje *to ekoúision kai akoúision (kata daiánoian)* (lat. *sua sponte-invitus per intellectum*) - po umski presoji **prostovoljno (spontano) in neprostovoljno**. Gre za nerazdružljivo skupnost uma in stremljenja. Teženje in volja delujeta skupaj na tem, kar je dobro, tako da sta človekov um in dejavnost usmerjena v to, kar naj bi bilo. To pa je že udomačeno (*éthos*, je etično). Glede na to, da je svoboda v nujnosti, je človek svoboden, če **intelektualno obvladuje motive**. Če je človek fizično (po bolezni ali zaradi česa drugega) oviran, tudi intelektualno ne more biti prišteven. To velja lahko tudi delno: v primeru, ko deluje čustveno (v afektu). Kljub temu se človek moralno ne sme vzdigniti nad drugega: kaznovanje naj bi imelo le učinek preprečevanja novih prestopkov.

Višek je **moralna svoboda** (*liberum arbitrium*). Ta Schopenhauerjev filozofski pojem svobode vključuje tako fizično kakor intelektualno svobodo. Upošteva, da je človek negotov pri *motivih*. Gre predvsem za problem: Ali sem svoboden, če delam, kar hočem oziroma: Ali lahko hočem, kar hočem? To pa presega zgolj fizično neoviranost. Volja pri odločanju brez razloga (ki vlada v fizičnem svetu) deluje popolnoma iz sebe, kakor pravi Kant: *liberum arbitrium indifferentiae*. Seveda pa je odločilen umski uvid v fizične zakonitosti (intelektualno presojanje), kar pomeni nasprotje med nujnostjo in Kantovo absolutno (suvereno) možnostjo delovanja volje.

Osnova za rešitev tega je po Schopenhauerju presoja **samozavesti**. Če sarkoli se zavedamo, se zavedamo po samozavesti, ki je vedno predmetna. "Pretežna zavest ni (prazna, op. J.J.) samozavest, ampak zavest o drugih stvareh, oziroma spoznavna zavest." Samozavest pa je predvsem **hotenje**. S tem je volja (refleksivna) samozavest, saj volja določa in odloča o samozavesti in tako o človekovem delovanju. Človekova samozavest pa ni absolutna (v nasprotju: z Descartesom, *Principia philosophica* 1, 4 §41, "*Libertatis autem et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit, quod evidentius et perfectius comprehendamus.*") (Svobode (neudeležnosti) v nas se tako zavedamo, da ničesar drugega ne zaznamo bolj jasno in popolno kakor to. Schopenhauer se sklicuje na Leibniza: "*Omnes actiones sunt determinatae, et nunquam indifferentes, quia semper datur ratio inclinans quidem, non tamen necessitans, ut potius, quam aliter fiat.*") (Vsi deji so določeni in nikoli neudeleženi (indiferentni), ker je vedno dodan neki razlog, kljub temu ne nujni, da se prej ali slej zgodi tako in ne drugače." (*De libertate*, Opera, ed. Erdmann, p.669).

Schopenhauer dokazuje, da je čiste samozavesti malo, saj je zavest pretežno predmetna zavest. Zaradi tega pa človek brez predmetne zavesti ničesar ne odloča. Hoteti je del procesa, ki ga določa človekova predmetna zavest, ki šele omogoča človekovo delovanje in je povezavo med notranjim in zunanjim svetom. Vedno pa je **človek tisti, ki izbira** (med več možnostmi). Zato tudi zavest, "da lahko storim, kar želim, še ne pove ničesar o svobodni volji."

Schopenhauer torej izhaja iz postavke, da v naravi vse poteka po načelu zadostnega razloga: Vse stvari se gibljejo glede na to, da jih nekaj giblje, kakor je dejal že Aristotel. To spoznamo po našem umskem presojanju dogodkov v stvarnosti. Glede na način vzroka pa poteka v naravi različno povzročanje. **V fizični (anorganski) naravi je vzrok enak učinku. Druga vrsta vzrokov poteka po dražljaju in zadeva rastlinski svet. Tretja vzročnost poteka prek motivacije**, ki zahteva predstavno zmožnost. Do tod so živali podobne človeku, človek pa ima sposobnost, da predstave spremeni v pojme in postane neodvisen od stvari. Človek lahko načrtuje, žival živi le v predstavah. Volja se razodeva na tem nivoju in je blizu temu, kar Kant imenuje "stvar na sebi".

Volja pri človeku zastopa načrtovano, vnaprej predvideno (Prometej - ki predvidi) pretehta. V tem smislu je človek - tudi najbolj preprost - sposoben relativne svobode, da neposredno, čutno-zaznavno primerja. **Seveda pa to ne pomeni, da je človek**

popolnoma indiferenten, temveč lahko sam postavlja (pretehtane) možnosti, ki mu potem dajejo motive, da deluje. Kajti motiv mora vedno biti, da povzroči delovanje. Pri človeku pa "se motiv jasno razlikuje od delovanja". Ravno zato ker je človek sposoben pojmovnega predstavljanja motivov, pri človeku spregledamo razloge njegovega svobodnega delovanja.

Motivi pri človeku pa so določeni po njegovih podlagah, tako da ne more hoteti, kar bi hotel, ampak hoče po razlogih, ki mu hotenje določajo: npr. lahko sicer ubogim razdam vse, kar imam, vendar je veliko razlogov, da tega ne storim. Človek se odloča po *koristih*. Kajti tudi tukaj velja zakon razloga, ki določa odločanje. Povsod pa so tudi globlji (nevidni) temelji, ki določajo osnovne pogoje delovanja: tako v fiziki - gravitacijska teorija, v biologiji življenjska energija, pri človeku pa po spoznanju prav tako **deluje sila spoznanja, ki ga motivira k delovanju**. Pri človeku določa namreč njegovo delovanje posebno značaj, ki pogojuje motiviranje. Značaj je **individualen**, vsak pa ima svoje razloge, ki so spet določeni tudi s splošnimi (kulturnimi) okviri. Nadalje je človekov značaj **empiričen**. Vsi ljudje smo določeni s takimi in takimi značilnostmi, ki omejujejo svobodno odločanje. Če ima kdo značaj s tako ali drugačno hibo, se to pozna pri ravnanju. Človek si značaj tudi pridobi. Njegov značaj je nadalje **stalen**. Stalnice določajo njegovo življenje in človek se ne spremeni kar tako. Motivi pa gredo vedno prek spoznanja teh zakonitosti: (*Causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cogitum*). Človekov značaj je tudi prirojen. Že Aristotel trdi (Nik. Etika VI/XIII), da so lastnosti in tudi kreposti prirojene. Schopenhauer zavrača Lockovo stališče, da je človek ob rojstvu prazen list ("*tabula rasa*"), po katerem naj bi človek pričel pri nič in se popolnoma ravnal po *libero arbitrio indifferentiae*.

Schopenhauer sklepa, da je svobodno delovanje človeka določeno s spoznanjem, ki določa motiviranost človeka: Vse omenjene danosti so pogoj po načelu, da delovanje sledi biti oziroma da ima vsaka eksistenca svojo esenco, svojo takšnost, ki določajo njeno pojavljanje: biti sledi delovanje (*operari sequitur esse*). V tej individualni bitnosti človeka pa so zbrane oz. usedene samosvojosti posameznika, ki določajo človekovo odločanje.

Schopenhauer je prepričan, da je vprašanje svobodne volje ključno vprašanje, ki določa človekovo ravnanje in na dve temeljni dilemi vidi naslednja odgovora:

1. Ali sta pri nekem človeku v nekih razmerah mogoči dve delovanji? Odgovor je NE.

2. Ali je človekovo delovanje glede na njegov značaj, njegove prirojene sposobnosti in glede na okvire mogoče drugače, kakor je? Odgovor je spet: Ni poljubnega delovanja: *Quidquid fir necessario fit* (Kar se zgodi se zgodi po nujnosti).

To po njegovem nima nič opraviti z usodo (lat. *fatum*, oz. gr. *heimarméne* ali fatalizmom mohamedancev), pač pa je razvidno, da so dogodki povezani v tem smislu, da je vsak, ki nekaj napravi, določen s tem, kar je napravil, in da se to vleče tudi naprej. Kakor pravi pregovor: Vse se plača, oz. dejanja imajo posledice. Vlada **nujnost dogajanja**, treba pa je vedeti, kako.

Schopenhauer pa zagovarja **prištevnost in odgovornost človeka**, kar je **moralna svoboda**. "Temu, kar je nekdo in prav ta in nihče drug, ker ima tak in tak značaj, ni bilo mogoče nobeno drugačno delovanje, vendar na sebi, *objektivno*, je bilo mogoča." To zadeva njegov značaj, ki določa takšnost delovanja, ki izhaja iz njega samega. To je kompromis med motivi, značajem in drugimi določenostmi človeka. Kant razume to kot nujno vez med svobodo in nujnostjo. Zato človek dela, kar hoče in dela to nujno, ker je to lastno njegovi biti in "v tej biti sami je svoboda."

Bistvo moralne svobode je torej v človekovi posebni določenosti, zato je tudi njen sestavni del odgovornost.

Sklepne smernice:

1. Upoštevati moramo, da svoboda ni nobena stvar na sebi, ampak način (korelat) ali določilo vedenja oz. ravnanja človeka in ga ne moremo razumeti brez razumevanja človeka kot celote. Človek je sposoben svobodnega vedenja (ravanja).

2. Kakor trdita Kant in Schopenhauer, ki povzemata filozofsko izročilo Zahoda, je takšno delovanje določeno z notranjim dejavnikom, ki ga imenujemo volja oziroma svobodna odločitev (*liberum arbitrium*), ki je kot človeška zavest **sposobna notranje pobude**, je skratka subjektovo notranje določilo. 3. Za svobodno ravnanje je potrebno **vodenje**, ki leži izključno v moči subjekta (Schopenhauer: Samozavest, ki je predmetna, njen temelj pa je volja). Pri reflektoričnem delovanju to ni mogoče, ker je dejanje oz. ravnanje popolnoma programirano in ga ni mogoče spremeniti. Svobodno delovanje pa je bolj odprto. Trstenjak zato meni, da bi človekovo svobodo bolje imenovali nedoločenost, ker je človek v ravnanju nedoločen. Taka določitev svobode pa temelji na primerjavi psihologije in fizike ter drugih znanosti, kjer se pojem nedoločenosti dobro uveljavlja. Znan v logiki, v matematiki, kjer govorimo o

intuicionistični logiki in matematiki. Tudi infinitezimalni račun ima svoje osnove v tem načelu. Trstenjak je mnenja, da kakor fiziki (po Heisenbergu) ne morejo govoriti o gotovosti teh spoznanj, tako je tudi psihologom mogoče govoriti le v prisposodobah ne pa neposredno - torej se morajo "zadovoljiti z nepopolnimi analogijami". Seveda pa so vse analogije šepave, ko gre za **človekovo odgovornost**, ki jo predpostavljamo na sodišču in drugod, kjer terjamo jasen odgovor za njegove 'svobodne' odločitve.

Mogoča pa je dvojnost oz. razcepljenost osebe, ki ni zmožna uskladiti svojih notranjih gonov in svojega jaza. Vendar zaradi teh pomanjkljivosti v tem primeru osebe nimamo za prištevne. Seveda pa je iz zgodovinskega pregleda razumljivo, da je človek v tem svojem svobodnem delovanju omejen, kljub temu pa bistveno različen od drugih bitij, v tem je njegova moralna svoboda in odgovornost.

4. Pri svobodi moramo **razlikovati prost od česa, prost kako in prost za kaj oz. odprt za (nekaj)**. Schopenhauer sicer nasprotuje tej razpetosti, ker je človekova volja po njegovem naravnana točno na to, kar služi človeku, in ker je človek vpet v značajske, kulturne in druge okvire, iz katerih se v svojem delovanju nikoli ne iztrga. V svojem razvoju se človek vedno bolj osvobaja določenosti in pogojenosti in razvija svojo samostojno osebnost. Ta razvoj naj bi služil utrjevanju svobodnega življenja in oblikovanju lastnih vrednot. Človek naj postane svoboden, da lahko izpolnjuje svojo človečnost oz. da vedno bolj osvaja svoje vrednote, kar je namen svobode in odgovornosti, kakor je poudaril že Kant, ko je govoril o pogojenosti svobode in morale. Krščansko pa je to uresničevanje človečnosti po podobi Jezusa Kristusa.

Človek je odprt za svoj razvoj in izpopolnjevanje. Svoboda je možnost, da človek samega sebe kot osebnost razvija, da se osvobaja svojih spon - zato pravimo, da je močna osebnost tisti, ki je zmožen največjega samostojnega uresničevanja in tako nedeterminiranega ravnanja. Pri tem uresničuje samega sebe, izgraja svojo osebnost, skratka po pravilnem vrednotenju svobode človek postaja to kar je - resničen človek - oseba v simboličnem uresničevanju napetosti med naravo in kulturo. To je obvladana danost in hkrati produktivna oz. oblikovana danost (kultura). Človek je v svojem svobodnem delovanju sicer skromen, a je sposoben delovati po lastni meri, kar mu zagotavlja možnost obstoja. Mogoče je, da se s človeškimi motivi oblikuje naravno in ji zastavi človeško pot.

Seveda pa ima svobodno ravnanje svoje probleme. Že zato, ker je to največja človekova skrivnost in sploh ker je človek skrivnostno bitje, si mora volja izbojevati svojo svobodo, čeprav um lahko svobodno uveljavljanje volje usmerja celo stran od

sebe. Človek ostaja tudi del naravnih in družbenih nujnosti, ki jih preučujejo in sistematizirajo znanosti, sistemi in navade ter druge določitve, ki človeka v njegovem delovanju omejujejo.

Človek je dialektika končnosti in neskončnosti in polje svobode se nahaja znotraj tega okvira. Svoboda je sicer transcendentalno dejstvo, je svobodna volja, ki je neudeležena (*liberum arbitrium indifferentiae*): To uveljavljanje pa ima pogoje kavzalnega reda kakor pravi Schopenhauer v kritiki Kanta. Vse je znotraj naravno-empiričnega (reda, o tem nam govorijo znanosti, fizika, kemija, biologija) in politično-pravnega reda (država, družba, kulturnozgodovinski tok).

Zato je tudi Kantovo vodilo: Ravnaj tako, da bo tvoje delovanje hkrati tudi najvišji zakon, torej splošno veljavna norma oz., da boš ohranil človeškost v sebi in drugih, ko se spusti na zemljo, deležno stalne primesi 'blata' vsakdanjosti, vendar v tem blatu leži tudi človek. Kakor je dejal ekseget Schiler za Jezusovo ravnanje: Jezus je znal odkriti v blatu človekov biser, človeka opozoriti na biser in človek se je zroč na svoj biser vzdignil in se napotil v prihodnost. Tako nekako je s svobodo; je biser človeka, ki pa ga ne smemo le vzdigovati v nebo (Kant), ampak ima svoje korenine na zemlji. In le iz teh korenin lahko požene svoje veje tudi kvišku.

Filozofsko gledano se to zgodi povsod tam, kjer subjekt v svojem delovanju v vseh različnostih, ki delujejo nanj, skratka v vseh pogojenostih struktur, konstelacij in determinant naredi identiteto v tej diferenci. Ta identiteta pa je ravno človekov **duh** kot samozavest, ki tvori svoj jaz kot dejavnik, ki lahko določa vsako človekovo delovanje. Kadar človek uresničuje samega sebe v delovanju (ki je seveda vedno tudi spoznanje) takrat napravi identiteto, takrat združi vse množično, tuje, določeno v vzročnem redu in napravi to za svoje, za dej zavesti. To pa je bistvo osebe.

Oseba kot (samostojnost) jaz ima zmožnost, da uresničuje samo sebe, to smo ugotovili na podlagi empirično-psihološkega raziskovanja. Da pa to zmore, ima v sebi jedro, ki mu to omogoča. Po svojem jazu (zavesti) človek spoznava samega sebe kot osebo in kot enoto, po svojem jazu (zavesti) pa prav tako deluje samostojno. Ravno po svojem jazu, kakor pravi Fichte, postavlja oz. uresničuje subjekt samega sebe. Po deju jazu subjekt vzpostavi enotnost svoje zavesti, obenem pa samega sebe doživlja, oz. potrjuje kot samostojno delujoče bitje.

Ker subjekt v svojem delovanju postavi samega sebe kot osnovo svobode, imenujemo svobodo tudi transcendentalno svobodo ali pogoj človeka kot subjekta. Zavest, ki je sposobna dojeti pogoje svoje lastne identitete, je transcendentalni

subjekt in tako pogoj svobodnega delovanja.

Tukaj torej ugotavljamo isto kakor pri empirično-psihološki raziskavi: Naša naloga je razložiti, v čem je osnova človekovega avtonomnega (samodejnega) ali svobodnega delovanja. Iz tega lahko sklepamo (deduktivno) tudi vsako posamično človekovo svobodno uresničevanje, iz tega pa spet sledi odnos svobodnega do determiniranega oz. odnos subjekta do izkustva (narave), do družbe (države) itn. Transcendentalno razumevanje človekove svobode nam omogoča postaviti norme za to svobodno uresničevanje. Svoboda je namreč prvina, ki ima analogen značaj in se uresničuje v odnosih, v razmerjih, v dejanskem ravnanju in ni svobode same po sebi.

Kakšne zakonitosti izhajajo iz spoznanih dognanj?

Svoboda je človekov osnovni dej, je pogoj njegove avtonomnosti, ki izvira iz njegovega duha. Vendar se ta svoboda uresničuje samo v nujnosti sveta kot pojmu vsega čutno zaznavnega. To pomeni, da je svet naših predstav (empirični svet) s človekom že vedno obvladan. Svet zaradi človekove svobode kakor pravi Hegel, prihaja k sebi (k zavesti). S tem, da svet obvladam s svojo avtonomnostjo, napravljam iz njega svoj svet. Pogoj za to je moja transcendentalna svobodnost. Seveda svet ne more postati popolnoma človekov - ker je človek v svojem delovanju omejen in si sveta ne more popolnoma "poistiti". Z druge strani pa prav tako svoboda ne gre v prazno, ni nekaj praznega in neodrejenega, temveč je človekova določitev znotraj empirične danosti (nujnosti). Zato svobode ne moremo določiti v prazno, kakor tudi ne kot same subjektive lastnosti, marveč je svoboda dejavnost, ki izhaja **iz odprtosti subjekta kot duhovnega bitja** in se uresničuje v izkustveni danosti. Fichtejeva zasluga je, da je poudaril, da je dejavni subjekt tisti, ki določa samega sebe in svet, ki po človeku prihaja k samemu sebi, zaradi tega je to kar je (realno) že vedno posredovano, ni nobeno dejstvo na sebi, ampak je po odločitvi posredovana stvarnost in tako kot vsebina svobode dobi šele pravo resničnost. Stvarnost postane preko svobodnega udejanjenja resničnost. Kajti svobodni subjekt je tisti, ki zmore napraviti to sintezo, ko z uresničenjem samega sebe hkrati poustvarja resničnost.

Tudi **družbenost** je del človekove resničnosti in torej del človekovega svobodnega polja. Sem spadajo država, religija, združenja, navade, norme, običaji itn.

Ali je človek tukaj svoboden?

Pravzaprav veljajo tudi tu podobne zakonitosti kakor pri vseh drugih empiričnih zakonitostih. Tudi družbenost ni človeku nekaj tujega, ampak dobi šele v njem oz. z

njim svojo resničnost. Človek prihaja tudi po tej danosti do uresničitve svoje svobode, po drugi strani pa je družbena nujnost šele s človekovim delovanjem postala stvarnost oz. resničnost. Zato je politična svoboda obenem fizična (kakor pravi Schopenhauer) ovira in obenem možnost človeka, da je s svojim delovanjem samemu sebi zakonodajalec, čeprav je že določen z družbeno-zgodovinskim položajem pri uveljavljanju zakonov.

Seveda pa mora biti človek pri tem urejanju zakonov **samodejaven**. Če npr. država sama meni, da je ona svoboda, da skratka ona odreja, kaj je svobodno, kaj ne, potem je to v nasprotju s pogodbo države, ki jo morajo vključevati vsi prizadeti. Tako je tudi nemogoče, da bi npr. vernikom drugi govorili, kako je urejeno z njihovimi svoboščinami, kako imajo pravzaprav vse svoboščine, ki jih potrebujejo, s tem, da sami nimajo možnosti oz. sami ne povedo, da se svobodno uresničujejo, da so skratka **svobodni ljudje**, s tem še ni rečeno, da je njihova svoboda zagotovljena. Ustava, zakoni in vse odredbe so za človeka. Ni človek zaradi nedelje, ampak nedelja je zaradi človeka: tako so tudi zakoni in ustava za človeka, da bi mogel soudeleženo, a dejavno uveljavljati svoje pravice. Če človek zaradi kakršnihkoli ovir tega ni zmožen, potem je njegova svoboda omejena. Država je za ljudi, zato morajo ti poskrbeti, da bodo kot državljani lahko v polni meri uresničevali svoje pravice.

Isto velja tudi za vsako drugo ustanovo, družbo ali skupnost. Nikjer se ne sme zgoditi, da bi bil subjekt v taki družbi izključen in ne bi mogel uresničevati samega sebe in razvijati svoje svobode. Zato je naloga vsake skupnosti, da ustvari ob prizadevanju vseh take možnosti, da bo osebna svoboda v čim širšem smislu našla pota za svoj razvoj. Seveda je za to potrebna načelna zmožnost človekovega svobodnega delovanja in z njo povezana možnost obvladovanja položaja.

7. 4 Problem duše in telesa

Problem odnosa duša-telo je kot eden temeljnih problemov človeka prav tako vprašanje po bistvu človeka.

Že stari misleci so vedeli, da je človek sestavljeno bitje. Sestavljenost človeka pa je

bila v zgodovini človeške misli vzrok enostranskim opredelitvam človeka. **A.**

Ušeničnik povzema takšna gledanja v tri skupine:

1. Duša je le pojav oziroma odsev (*epifenomen*) telesnosti ali duhovnosti. "Prvo je psihološki materializem, drugo psihološki spiritualizem."
2. Druga predstava je monizem, ki uči, da je duša le del ene substance. Ušeničnik to imenuje psihološki monizem. Takšno stališče zastopajo po Ušeničniku Fechner in zlasti Spinoza. V srednjem veku pa je Averroes učil, da je ena vesolja duša, ki je udeležena pri vsakem človeku.
3. Psihofizični paralelizem uči, da sta telo in duša dve vzporedni resničnosti. Najbolj znana je Leibnizova teorija "vnaprej določene harmonije" (*theoria harmoniae praestabilitatae*). Na to teorijo je vplivala Descartesova delitev duhovnega in telesnega (*res cogitans* in *res extensa*).
4. Paralelnost (vzporednost) duhovnega in telesnega po Ušeničniku uči tudi Platon. Neko medsebojno vzročnost priznavajo tudi manihejci in gnostiki. Ušeničnik opozarja na to dvojnost tudi pri predmetni teoriji Franceta Vebr, ki med našimi doživljaji in njihovim jazom na eni strani ter "neduševnimi predmeti" vidi medsebojno povezavo; "predočevalno razmerje": "Vsakemu duševnemu doživljajo odgovarja z brezčasno nujnostjo nekaj kot predmet tega doživljaja." Tudi najnovejše naravoslovne teorije, ki obravnavajo razmerje duševnih pojavov do telesa se nagibajo k paralelizmu in ne vidijo problema, med dvojnostjo duhovnega in telesnega.
5. Po Aristotelu in Tomažu Ušeničnik zastopa stališče podstatne (substancialne) enotnosti, ki jo zagovarja večina neosholastikov in tudi drugih filozofov. K tej teoriji se bomo še vrnili.

Najprej se vprašajmo, zakaj prihaja do tako različnih pojmovanj odnosa telo-duša. Razlog je predvsem ta, da je vprašanje človeka tudi na razmerju telo-tuša rešljivo le filozofsko, ne pa na podlagi katerekoli znanosti. Filozofsko reševanje odnosa telo in duša pa predpostavlja utemeljitev izhodišča, po katerem je mogoče reševati ta problem. Ker pa so filozofska izhodišča lahko enostranska, prihaja do enostranskih rešitev kakor smo videli v različnih pogledih na ta problem. Kakor pri vprašanju osebe ali svobode, gre tudi tukaj za celostno opredelitev človeka in za njegovo utemeljitev, kar pomeni refleksija človeka na samega sebe. Josef Seifert ob pregledu sodobnih pojmovanj sklepa, da se je treba vrniti k subjektu kot zavesti in kot duhovnemu temelju, tj. duhovno je prvotno in temelj vsega človekovega. Zato Seifert kritizira

behaviorizem, ki človekovo zavestno življenje zvede na zunanje vedenje, torej na zunaj-izkustveno dejavnost. Prav tako zavrača vsako pojmovanje tega odnosa, ki predpostavlja, da med telesnim in duhovnim vlada 'nagonsko' razmerje kot pri živalih, kakor govorijo Gehlen in še nekateri antropologi o "animalični spontanosti" človeka. Gehlen namreč pravilno pravi, da se po prenehanju refleksnih dejavnosti teh tudi zavemo. To pa ga usmerja k sklepu, pri čemer se sklicuje na Nietzscheja, da je človek v instinktih pomanjkljivo bitje, kar nadomešča z zavestjo.

Seifert ugotavlja, da "široko področje osebnih dejev in doživetij (vsa intencionalno-duhovna doživetja in deji): a) ne morejo biti nikoli povzročeni od telesnih pojavov, temveč imajo največ le telesno določenost, nasprotno pa lahko ta doživetja povzročijo razne telesne procese." Iz tega sledi, da moramo sprejeti ravno nasprotno povzročanje in sicer **duhovno središče** ureja vse življenje in delovanje človeka. Poudarja, da je sicer razlika med duhovnim in telesnim pri človeku zelo pomembna in vsepovsod opazna, da pa je ravno upoštevanje globine te razlike pomembno za razumevanje enotnega delovanja človeka. Zato kritizira sholastično in neosholastično pretirano poudarjanje enotnosti v smislu duša-lik telesa-tvari /*anima forma (materiae) corporis*/. V kritiki medsebojnega odnosa se zavzema za to, da se tako telesu kakor duši da čimbolj samostojno, podstatno (substancialno) vlogo. Njegove ugotovitve se ujemajo tudi z ugotovitvami mislecev, ki jih navaja že Ušeničnik in tudi sodobni nevrologi, da je treba oba svetova gledati kot relativni celoti, da pa človekovemu svetu daje enotnost duh.

Tudi **Max Scheler** poudarja, da psihično urejuje celotno človekovo življenje. Človeka razdeli na štiri relativno samostojna, a o obenem povezana področja, od katerih so na eni strani "nezavedni brezčutni in brezpredstavni 'čustveni gon' (1), instinkt (2), asociativni spomin (pogojeni refleks) oziroma praktična inteligenca (3) ter na drugi strani duh (4), ki je prvim trem področjem nasproten. Po Schelerju so prva tri področja navezana na organsko, medtem ko je duh nasprotnem (samodejnim) naravnim življenjskim energijam. Zaradi razdvajanja teh področij Scheler kritizira razdelitev človeka, ki jo uvedel že René Descartes, ko je razumel človeka kot dve (ločeni) resničnosti: mislečo (*res cogitans*) in raztezajočo se stvar (*res extensa*).

Povezanost telesnega in duhovnega je poudarjal že Aristotel, pod vplivom Aristotela pa je značilna tudi za krščansko izročilo. Judovsko-krščansko izročilo poudarja enotnost človeka; helenistične gnostične, manihejske in novoplatonistične smeri pa so okrepile problem dvojnosti človeka.

Novi vek pa je pod vplivom materializma in senzualizma razširil stališča, da je duša nespoznavna, da je, kakor pravi Hubert Rohrer, zgolj hipoteza, in se nagiba k prepričanju Davida Huma, po katerem je duša "sveženj oziroma skupek raznih zaznav." Ravno primerjava človekove duše z rastlinsko in živalsko, pokaže, da je človek v svoji duševni samostojnosti enkratno bitje. Razlika med rastlino in neživo naravo, pravi Seifert, in med rastlino in živaljo je manjša, kakor pa je razlika med človekom in rastlino oziroma človekom in živaljo. Še bolj absurdne so trditve materialistov, da so duševni procesi proizvodi možganov, saj s tem zanikamo intencionalnost spoznanja ali pa možganov, saj po zakonu o nujnem razlogu more nekaj proizvesti le nekaj drugega, stvarno pa lahko povzroči le spet nekaj drugega stvarnega. Podobno je s trditvijo dialektičnih materialistov, da nastaja duhovno (duša) kot kvalitativni skok iz materialnega. "Nasprotje pa ne more biti nikoli vzrok nastanka svojega (kontradiktornega) nasprotja" V ZDA je zelo razširjena *The Mind-Brain-Identity-Theory* (teorija identičnosti možganov in uma) neopozitivista Paula K. Feyerabenda, ki na podlagi prekrite jezikovne analize skuša zagovarjati, da so možgani in duša identični, oziroma da duša neposredno izhaja iz možganov. V kritiki dualizma, ki se vleče po njegovem od Descartesa naprej, zagovarja G. Ryle prav tako vzročno in ontološko odvisnost duše od telesa.

Filozofska refleksija se ne more sprijazniti z nobeno obliko monizma, med katere danes lahko štejemo tudi razne evolucionizme, ki zastopajo stališče, da se vse razvija iz enega (Hegel, Engels, T. Chardin).

Prav tako je odnos telo-duša napačno predstavljajo sistemi, ki odpravljajo individualnost človeka, kakor npr. platonizem in razne smeri indijske filozofije.

Tudi nekateri psihologi skušajo pojasniti odnos duše do telesa na podlagi funkcionalnega odnosa med človekovo zavestjo in funkcionalnim človeškim živčnim sistemom. Tudi Freud je poskušal mehanično razložiti zavest in podzavest kot stanje človekove nagonске določenosti.

Res je sicer, da imajo vsa živa bitja skupno življenjsko počelo. Vendar se, kakor rečeno, počela človeka na eni strani ter živali in rastlin na drugi razlikujejo. Precejšen del človeškega izročila pa priznava človeku poleg podobnih življenjskih lastnosti, kakor jih imajo rastline, in živali še višjo in posebno duševno določenost, po kateri je človek posebna nadempirična in nadvarna duhovna resničnost, ki ima (gr. *nous*, lat. *mens*, *spiritus*). To posebnost človeka Aristotel opredeljuje tako, da človeku pripisuje

posebno likovnost, ki je nima nobena druga stvar na svetu. Lik je duša, ki človeka opredeli drugače kot druga bitja, pri katerih je lik določena funkcionalnost oziroma takšnost, ki jo določimo na podlagi zunanjega (temeljnega) določila. Miza je miza po videzu in namenu. Človek pa ima poseben lik-dušo, ki se pri-daje telesu. Že Aristotel je ugotovil, da gre za medsebojno vplivanje telesa in duše: "Duša in telo, tako menim, reagirata simpatetično drug na drugega: sprememba v stanju duše napravi spremembo v podobi telesa in narobe: sprememba v stanju telesa vzpostavi spremembo v stanju duše."

Človek je skrivnost (*myst`ere*, G. Marcel). Zato je človeški način bivanja po Avguštinu ču-den (lat. *mirus*) in "ga človek ne more dojeti". Zato **je po Aristotelu preučevanje duše "zadeva prvega filozofa", tj. metafizika**, ki se čudi stvarjem in zato preučuje njihove vzroke. Kakor Aristotel v istem okviru trdi, da na to ne more odgovoriti naravni filozof (naravoslovec), tako tudi psihologija ne more odgovoriti na to vprašanje, ker ne mara govoriti o neki posebni duhovni substanci, temveč le o pojavih. Vendar se psihologija strinja s tem, da je naloga filozofov, da odgovorijo na to vprašanje; ti so dolžni to že zaradi svojega izročila. Krščansko izročilo in z njim vsa zahodnoevropska miselna dediščina sta pogojeni s problemom, kako določiti obe substanci, duhovno in telesno, kakor ju je poznala že grška filozofija. Razne novodobne teorije so, kakor smo videli, poskušale različno razložiti ta problem, in sicer tako, da razlagajo dušo in telo kot dve ločeni počeli (Descartes, *cogitatio* in *extensio*) ali pa ju enačijo (idealisti in materialisti).

Novejša psihologija skuša odgovoriti na problem na osnovi vzajemnega vpliva psihosomatskih dejavnikov: Telo vpliva na psihično doživljanje, psihično počutje (npr. bolečina, veselje, radost) pa vpliva na telesno počutje. Vendar pri tem psihosomatika še ne govori v pravem pomenu o duši v prvotnem pomenu in smislu, temveč samo o doživljanjih in dogajanjih v človekovi duši (psihi), prav tako pa tudi telo ne pomeni samo stvarnega počela, temveč (le) življenjsko stvarno določeno dinamično enoto. Podlago za filozofski odgovor na zastavljeni problem daje že pogled preteklost.

Duh kot duša telesa

Sodobni pogled na odnos duše in telesa dovoljuje, da predpostavljamo **telo in duha kot dve prvini človekove osebnosti**, katerih vsaka ima svoje zakonitosti. Sicer zavest "jaza" preveva vsak del telesa, kar pomeni, da je prvoten duh, kateremu se

postavlja nasproti telo kakor pravi Scheler, vendar ne tako, da bi duh ne urejal celote. Že stari filozofi so ugotavljali, da je celoto človeka mogoče razčleniti v več področij, to pa poudarjajo tudi novejši psihologi. Med duhovnim in čutnim pa je pomembna razlika, ki jo je včasih težko zaznavati in jo včasih spregledajo celo psihologi ali znanstveniki. Problem je v tem, da področje telesnega oz. čutnega in povezava telesno-duhovnega povzročata spremembe, ki se vidijo kot delovanje duhovnega. npr. čustvena stanja kot halucinacije. Ker je telesno oz. čutno področje 'vdeto' v duhovno področje in se ga torej človek zaveda, se s tem vedno pojavi problem, kako sebe doživljati kot diferencirano bitje.

Primarna je tudi človeku kakor pri drugih bitjih enotnost, ki izvira iz duhovnega. Kakor poudarja Seifert, je telesno samo pogoj, ne pa vzrok duhovnih procesov. To potrjujejo tudi že omenjene raziskave. Vse ima svoj izvir v volji. Zato pa je telesno življenje določeno s človekovo duhovno razsežnostjo in ne narobe. Tudi tu je razlog, da človek tudi telesno ne more preživeti, če ni sposoben za svojo organizacijo uporabljati svojih duhovnih sil, to prepričljivo potrjujejo otroci, ki so odraščali pri živalih. Ker je torej duhovni svet temelj človeka, je tudi na odnosu duh-telo pomembna simbolična razsežnost, po kateri si človek vse svoje doživljanje, tudi doživljanje svojega telesa posreduje prek simbolične razsežnosti.

Res je sicer, da potekajo vplivi navzven in navznoter - to je razvidno iz raziskave psihofizičnih osnov - vendar **je osnova sprejemanja teh vplivov in njihova organizacija pristojnost duha**. Človek kot subjekt sprejema vse to delovanje na simbolični ravni in je zaradi tega tudi stalno ogrožen oziroma v nevarnosti, da 'izpade' oziroma da se izrine iz svojega središča. Znotraj duha poteka zapletena simbolika človekove telesno-duhovne določenosti.

Odločilno za to simboliko je, da je človek po svojem duhu **intencionalno** (na predmet naperjeno) bitje in obenem bitje, ki se po svoji intencionalnosti usmerja **tudi k samemu sebi**. Zato človek sebe lahko presoja kot duhovno-telesno bitje, kot tistega, ki ima v sebi trodelno dušo, in obenem kot enotnega in celostnega. Telo je organska podlaga in medij duha ter znamenje mnogoterosti. Duh pa je osnova enotnosti, ki je utemeljena **v enotnosti naše zavesti**. Ta zavest nam pomaga, da z izkušnjo pridobimo pojem jaza. V tem smislu je treba razumeti klasično formulo, da je *anima forma corporis*. Zavest (jaz) preveva vse, kar je človekovega. Značilnost refleksivne zavesti je sposobnost, da se osredotoči ne le na samega sebe, ampak tudi, da ima zavest tega osredotočenja na samega sebe. Zato pa je nesprejemljivo, nelogično in

neutemeljeno vsako zoženje (redukcija) človekove enotnosti na tvarno (materialno podlago). Le na podlagi duha doživlja sistem človek samega sebe kot strukturirano celoto.

Človekov duh je tako notranje počelo, na katerem temelji vse človekovo delovanje. Duh preveva telo in tako določa in usmerja vse človekovo delovanje. Človek kot duhovno bitje si simbolično prisvoji in priredi ves tvarni svet in tudi svoje telo. Zato pa pri človeku ni mogoče govoriti o dejavnosti, ki bi bila zgolj vegetativnega izvora, čeprav ti procesi potekajo po svoji (telesni) relativni samostojnosti (avtonomiji), jih pa človek vedno 'registrira' tudi kot duhovno (zavestno) bitje. Še manj velja to za čutnozaznavne (senzitivne) dejavnosti, ki prav tako delujejo avtonomno- so telesno določene. Predvsem pa so dejavnosti duševnega izvora posledica človekovega duhovnega življenja. Tudi pri živali npr. ne moremo govoriti o zgolj vegetativnem, ki bi bilo ločeno od čutnega življenja, še manj pri človeku; npr. človekovo spolno življenje in hranjenje, ki poteka po telesnih funkcijah, je vedno tudi duhovno preoblikovano, je sestavni del **človekove celostne simbolike** zato je napačno, če jih 'obožujemo' kot zgolj telesne, ker s tem ne spoštujemo človekove celotnosti.

Pri človeku so vsa področja med seboj povezana v celoto in to celoto je zmožen povezovati le človekov duh. Zaradi tega smemo in moramo filozofsko (in k temu nas usmerjajo tudi znanstveni izsledki na teh področjih) predpostavljati načelo enotnosti, ki je temelj povezave celotnega kompleksa "človek". Zato ne zanikamo relativne samostojnosti nekih življenjskih (bioloških) sil, vendar pri človeku nagoni delujejo razmeroma šibko, saj raziskovalci menijo, da je nagonsko mogoče opredeliti pri človeku le sesalni nagon. Prav tako je pri človeku tudi dednost relativna, ker jo dopolnjuje okolica in človekova lastna dejavnost, in sicer ravno na podlagi delovanja duha. Vsi dejavniki pa se zlivajo v celoto, vse dobi svojo osebnostno, svojo individualno noto po človekovem duhu. V tem smislu je torej treba razumeti **duha kot likovno počelo telesa**. Kaj je duh, pa ne moremo odgovoriti z izkustveno znanostjo, temveč le po filozofski refleksiji, kjer se ta duh obrne k samemu sebi. Seveda pa je duh (zavest) predmetna (simbolična), se pravi pogojena s tvarnim počelom. Nikoli duha ni mogoče popolnoma deliti od telesa, to poudarja tudi Descartes, čeprav uvaja razdelitev, pač pa je oboje povezano in deluje skupaj.

Telo kot medij duha

Druga stran ali drug vidik človeka je njegova telesnost. Celostnost človeka kot telesno-duhovnega bitja temelji sicer na prvotnosti oz. primarnosti duhovnega, ki pa ga lahko posreduje le telo. Zato je telo medij duha. Človekov duh se razodeva po telesu in Aristotelov pojem hyle ali hypokeimenon izraža podložnost oziroma podlago, ki jo daje telo duhu. Tvarno počelo (gr. *hýle*) je podlaga (gr. *hypokeímenon* - izraz se je uveljavil v izročilu kot substanca, podstat in je pomenil podlago-'bistvo' celotnega človeka), da duh v njem lahko deluje.

Krščansko pojmovanje človeka (vsaj evangeljsko) je dalo temu velik poudarek. Učlovečenje oz. utelešenje božanskega Logosa (*inkarnacija*) pomeni, da je Božji Duh postal Človek. Bog se je povnanjil (gr. *kénosis*, prim. Fil 2,6sl.), da bi človek lahko postal Bog. Zato je tudi človek namenjen za vstajenje mesa. Problema smrti ne moremo zato le enostransko pojmovati kot ločitev duše od telesa. Človek je celota in ravno vstajenje mesa pomeni, da je človek z dušo in telesom eno, da je **tudi s telesom "zaslužil svojo večnost"**, torej tako lahko postane telo "novo stvarstvo".

Telo je delovanjski in izrazni medij duha. Po telesu izražamo svoja čustva, predstave in misli. To ne velja samo za človekov obraz kot poglavitni 'organ', ki izraža človekove drže, stališča in prepričanja ampak za celo telo. Smeh zelo pristno izraža duhovno-telesno vzajemnost in po H. Bergsonu je komičnost najbolj izrazna značilnost človeka. Telesnost je podlaga za ustvarjanje simboličnega sveta, saj je tesno zvezana z intimnostjo človeka. Telesnost je bolj prvotna in odločilna lastnost kakor komičnost. Človek po telesni združitvi staršev postane človek. Nastaja v materinem telesu in se po rojstvu vzpostavlja kot človek šele po (telesnem) stiku z drugim človekom. Ta stik je zelo tesen (intimen) in ga vzpostavlja mati oz. nadomestna mati. Najbolj povezani stiki se vzpostavljajo z medsebojno ljubeznijo dveh ljudi. Vse človeške dejavnosti s izražajo s telesom. Človek je s telesom vpet v okolje, ki mu je vir spodbude, trdnosti in gibljivosti. Zato človek potrebuje lastnino, da si okrepi svoj jaz. S telesnim odnosom se vzpostavlja tudi osebni odnos, ki nas zavezuje drugemu. In osebni bitni odnos je bolj pomemben kakor lastninski odnosi, ki 'biti' podrejajo 'imeti' (Fromm), če hočemo človeku omogočiti preživetje v svetu.

Kakor smo videli pri določitvi človekove simboličnosti, je nujno, da so osebni odnosi v zgodnjem obdobju človekovega življenja čvrsti, ker sicer človek ne more 'shoditi' na svetu, ker si ne more ustvariti simbolnega sveta - ne more vstopiti v svet kulture. Človek je duh v svetu (Rahner). Po telesu je del tega sveta in je v njem navzoč, njegov duh pa po telesni zakonitosti obvladuje (tvarni) svet. Telesnost pa je na

različne načine izrazni medij duha: Če okopavam njivo, je ta izraznost drugačna, kakor če sedim za računalnikom in pišem knjigo.

Povsod pa se duh lahko oglašča le po telesu. Po telesu (čutov) nam je odprta tudi pot do drugega človeka. Telo omogoča izrazne možnosti, po telesu se srečujemo s sočlovekom. Posebno pomembno vlogo ima človekov obraz, iz katerega razberemo notranja stanja človeka: veselje, žalosti itn. Medsebojne zakonitosti in vplive telesnega in duhovnega preučuje psihosomatika (gr.*psyché*, duša in *sóma*, telo).

Scheler poudarja, da je **telo ne le posredovalec ampak tudi nasprotnik duha**. Ne podvrže se vedno duhu, v smislu Jezusovih besed (Mt 26,41): "Duh je voljan ali meso je slabo." Človekovo telo je ima zakonitosti tvari in nanj deluje vztrajnostna sila, zato se torej celostna tvarna določenost človeka upira duhu.

Zato je telo je sicer moje (del jaza), vendar ni popolni jaz, ampak ga človek doživlja vedno tudi kot ne-jaz. Telo je znamenje človekove osebnosti. V personalnost se po človekovi osebni zgodbi zarisuje (značaj), in kakor pravi Schopenhauer je to tudi podlaga človekove etičnosti, na katero odločilno vpliva značaj, osebna zgodovina, navade, kreposti itd., ki si jih je pridobil posameznik. Nesposobnost duha, da bi obvladal telo, je znamenje, da ni popolne identičnosti med telesom in dušo. Seifert v prid tej trditvi navaja ravno sodobne primere transplantacij, pri katerih organi živijo samostojno brez duha in se pri transplantaciji podredijo potem 'drugi duši'. Zaradi nepopolne identičnosti duhovnega in telesnega tudi ne moremo vedno izraziti naših čustev, naših občutkov: za kakega človeka pravimo, da je (vase) zaprt.

Telo je obenem tudi nekaj vmesnega med duhom in svetom, je skratka medij: Čeprav je del naravnega sveta, je človekova zgradba, enkratni primer narave, zato upravičeno rečemo, da je skrivnost, kakor pravi G. Marcel, kar je vzrok stalnega čudenja. To čudenje potrjuje vsakdanja izkušnja: oseba je stalna skrivnost, ki jo doživljamo sami pri sebi in morda še bolj pri drugih. Telo duhu postavlja zahteve in pogoje duhovnega delovanja: Človek mora iti spat, jest, čeprav ne bi hotel: kolikšen problem je to za ljudi, ki ne morejo ali ne smejo jesti.

Po telesu je človek določen z neko danostjo, ki jo mora sprejeti: konkretne starše, dedne zasnove, okolico, nacionalnost, jezik, da se je rodil kot moški ali ženska ali morda homoseksualec ali celo dvospolnik. Samo znotraj tega območja fizične danosti se lahko uresničuje človekov duh. Te danosti določajo človekov obstoj.

Seveda pa je duša kot duh metafizično počelo, ki presega tvarno življenje in tvarno

določenost, zato pa ni izkustveno ampak je le filozofsko dosegljiva. "Duša je metafizično počelo", ki utemeljuje celostnost duševnega in telesnega življenja. Tudi pomembna sodobna misleca, filozof K. Popper in medicinec J. C. Eccles, soglasno ugotavljata, da gre pri človeku za dvojnost telesnega in duhovnega, pri čemer ima primat duhovno in je treba zato duhu pripisati temeljnost.

Z dušo pa ni identičen človekov jaz. Jaz kot središče človekove osebnosti združuje človekovo zavest in vse njene predmetne vsebine, torej človekovega duha, v katerem se zrcali ves (tvarni) svet. Tomaž to imenuje *redicio completa in se ipsum*: popolno povratnost duha, počelo, ki omogoča zavest kot tako. Zaradi tega je jaz po Kantu transcendentalno počelo, ki ga ni mogoče ne lokalizirati niti izkustveno določiti, čeprav omogoča zavest. Seifert je prepričan, da nam reflektivno spoznanje - v nasprotju s tem, kar trdi Kant omogoča, da smo gotovi, da spoznavamo oziroma da je človek gotov svojega lastnega jaza kot izvora spoznanja in sicer ne šele v delovanju ampak že v spoznanju. Zavest je namreč mogoča ravno po tem, da je jedro, v katerem pride vse k sebi. Čeprav takšno spoznanje ni popolno, pa je to spoznanje, ki utemeljuje človeka. To spoznanje se zgodi ravno po drugem in ta osnovni model ostaja temelj in zagotovilo samozavesti. Te ni brez samozavesti drugega, ki me je, ko sem prišel na svet, vpeljal v mojo zavest, zaradi česar se vedno zavedam samega sebe in se torej tudi spoznavam. Za osebno jedro (samo, jaz) vemo na osnovi dejev zavesti, obenem pa se subjekt ravno po predmetu spoznanja vrača, kakor pravi Tomaž, k samemu sebi in sebe spoznava in doživlja kot enotnost, v kateri duh stalno prihaja k sebi. Duh opravlja stalno komunikacijo na relaciji: jaz-drugi, duh-telo, duhovno-tvarno, jaz in moj svet in je stalno sposoben vse te relacije napraviti kot predmet svojega premišljevanja, obenem pa je to osnova, da se spoznava (vzpostavlja) tudi sam.

7. 5 Smrt - nesmrtnost človeške duše

"Umreš samo eno ne sedem smrti." Ruski pregovor.

"Bog ti daje vse na voljo in te na nič ne omejuje. Ti pa odhajaš, bodisi v nič ali v vse. SAMO POPOTNIK SI. TOREJ POJDI!"

"Če zares želite doumeti duha smrti, na široko odprite srce v telo življenja. Kajti

življenje in smrt sta eno, kakor sta eno reka in ocean." Khalil Gibran.

"Moč v pojavu kot pri učinku slike je v luči in njeni neločljivi in transcendentni zadnji strani, v senci."

Smrt je psihološko in medicinsko zelo kompleksen in zelo zapleten problem. Ugotovljeno je, da človek umira, zadnje čase se psihologija veliko ukvarja s problemom smrti, posebno pa s stanjem človeka po smrti (parapsihologija). Razlog je tudi v tem, da družba moderne izriva smrt iz svoje družbene zavesti.

Smrt

Klinična medicina lahko ugotavlja le (novo) stanje: nobenega dihanja, nič več srčnega utripa, čeprav je še neko minimalno življenje, potem pa lahko tudi natančno merjenje (zdravniški pregled) potrdi, da ni več znakov življenja, kar pomeni, da govorimo o klinični smrti. V nekaterih primerih je mogoče še ponovno oživljanje (reanimacija). Če pa so pomembni organi npr. možgani, kjer nastopijo nepopravljive poškodbe že šest minut po klinični smrti, poškodovani, potem ni mogoče spremeniti ničesar več. Danes se s transplantacijami dajo nadomestiti tudi pomembni organi kakor srce, pljuča itd., okvare možganov pa so za zdaj nenadomestljive.

Po klinični smrti nastopi propadanje telesa. 6-8 ur po klinični smrti nastopi otrditev telesa. Po dveh dneh pa začne človek **razpadati**, najprej občutljivejši deli (kri, drobovje itn), potem se posamezne snovi med seboj pomešajo in telo začne trohneti in razpadati v prvine: amoniak, žveplene in ogljikove snovi.

Glavni problem smrti, ki spremlja človeka vse življenje, navdihuje človekovo raznovrstno snovanje in se z vso ostrino pokaže ob smrti pa preseže medicinske in sploh vse pozitivno-znanstvene okvire. Človek se sprašuje, kaj je temeljno človekovo duhovno življenjsko počelo. Kajti ob smrti nekaj odide iz človeka in sicer to, kar človeka drži v enoto. Celó v času komunizma so govorili o posmrtnih ostankih, kar pomeni, da po smrti nekaj "gre iz človeka". Po drugi strani pa se je sistem trudil z balzimiranjem herojev na zemlji zagotoviti njihovo večno slavo, to bivši komunisti nadaljujejo tudi v postkomunizmu.

Satura povzema tudi druge psihologe, ko pravi: "Ker nastopi vse to (smrt in razpad) naenkrat vse zamre, predpostavljamo za vsemi življenjskimi pojavi skupno in enotno počelo, neko podstat (*entelehijo, substanco*), ali kakorkoli že imenujemo ta

nadpojavní dejavnik. Najbolj običajna beseda je "duša". Katere lastnosti ima to počelo in kakšna je njegova narava, je mogoče reduktivno izluščiti, s tem, da izhajamo iz tistih pojavov, ki so dosegljivi opazovanju in jih z gotovostjo ni mogoče izpeljati iz stvari. Tu se začne spekulacija, filozofsko mišljenje, ki dobi svoje zadnje temelje in posledice (konsekvence) iz pojava smrti.

Psihosomatika poskuša sicer tudi problem smrti razložiti s prenehanjem obojestranskega vpliva duše in telesa, ki se v življenju kaže v tem, da obolenja ene plati vplivajo na počutje drugega dela človeka. Pri tem psihosomatika gleda na telo kot na življenjski organizem, dušo pa razlaga kot skupek procesov, ki imajo neko zvezo z našo zavestjo. Seveda pa je razlaga psihosomatike samo empirična ugotovitev, ki pojasni le, da se je nekaj zgodilo, kar ima za posledico prenehanje medsebojnega vpliva.

Podobno pojasnjuje spremembo hylemorfizem. Nauk izhaja iz Aristotela in Tomaža Akvinskega in uči, da je duša likovno počelo telesa. S smrtjo duhovno počelo preneha delovati v telesu. Aristotel v knjigi *O duši* razlaga, da je duh kot najvišji del duše samostojen in nespojen s telesom.

Psihosomatika bolje pojasnjuje življenjsko odvisnost telesa in duše in obojestransko vplivnost duše in telesa v življenju, saj v človeku vidi dve počeli, k čemur se nagibljejo tudi nekateri sodobni psihologi. Hylemorfizem pa bolj ustreza pojasnjevanju problema smrti, ker poudarja, da je duh likovno počelo telesa, se pravi počelo, ki oživlja telo, medtem ko ob smrti to počelo preneha delovati v telesu.

Seveda pa s tem še zdaleč nismo pojasnili, kaj se zgodi ob smrti, kajti duha je mogoče pojasnjevati le filozofsko. Beseda duh oz. duša ima več različic, ki kažejo, da je duša oživljajoče počelo. Dušo lahko obravnavamo le filozofsko. Ker je hylemorfizem filozofski konstrukt, bolje ustreza problemu smrti, saj uporablja aristotelske filozofske kategorije tvar (*hýle*) in lik (*morfé*), ki se pri človeku kažeta kot telo (tvar) in duh (lik). Zadnji je tudi dejanskost, tj. dejavno počelo človeka. Filozofsko je torej mogoče pojasniti, da to počelo v telesu ne deluje več. Zato je duša kot lik nad-empirično oziroma ne-empirično počelo.

Skrivnost smrti preučuje vsa zgodovina človeštva in posebej zgodovina filozofije. Ključno vlogo ima problem smrti in nesmrtnosti duše pri Platonu, zato ne pravi zaman Alfred North Whitehead (1861-1947), da "je celotna zgodovina zahodne filozofije serija navedkov k Platonu." Umiranje in smrt je ključna prvina Heideggerjeve eksistencialne

filozofije: človek je bitje za smrt. Problem nesmrtnosti človeške duše prek Platona zaznamoval tudi razprave v krščanstvu, ki je 'platonistično' videnje nesmrtnosti človeka prevzelo kot sprejemljivo orodje: Duša, ki je na poti v nebo, domov k svojemu Očetu. To je tudi dobra popotnica za vsako refleksijo o smrti in nesmrtnosti: Človek je vso svojo zgodovino to vprašanje tesno povezoval z religijo. Oglejmo si najprej **Ušeničnikove razloge za nesmrtnost duše**. Ta ugotavlja, da nesmrtnost priznavajo vsi ljudje in vsi narodi in vidi trojne razloge za nesmrtnosti duše:

1. Metafizika nesmrtnosti

Duša je netvarno bitje. Kar je netvarno, ne more preminiti, duh ima trajnost. Prav tako tudi Bog ne uničuje tega, kar je ustvaril.

2. Psihologija nesmrtnosti:

Človekovo teženje po sreči je splošen pojav v vseh človeških kulturah. Iz tega lahko sklepamo, da je človeška duša usmerjena v neskončno. Taka neskončna težnja pa mora nujno imeti izpolnitev; take izpolnitve pa ni v končnem ampak samo v neskončnem. Tega torej človek ne more doseči na zemlji, ampak le v pozemeljskem življenju v neskončnosti, pri Bogu. To pomeni, da mora duša imeti neskončno razsežnost, biti mora nesmrtna. Za Kanta je to eden izmed najbolj trdnih dokazov za Boga, kar obenem vsebuje nesmrtnost duše.

3. Zgodovina nesmrtnosti:

Zgodovina nesmrtnosti dokazuje prepričanje večine narodov, ki verujejo, da obstaja nesmrtnost; Ušeničnik navaja primer pri črncih Bantu: "Čas je prišel, noči se; jetnik je prost in gre na oni stranski breg, ne da bi zrl nazaj ... Oj oče, oj oče, zakaj zapuščaš svoje ognjišče? Mož gleda sedaj nevidne reči".

Filozofi so po Ušeničniku sicer glede nesmrtnosti deljenega mnenja. Anaksagora uči dualizem. Platon zagovarja duhovnost in nesmrtnost duše. Aristotel meni, da je prihodnost skrita. Pač pa Avguštin in Tomaž učita nesmrtnost. Nekateri filozofski nauki načelno onemogočajo nesmrtnost duše. Tako izključujejo nesmrtnost posamezne duše vsi monistični sistemi: materializem, spiritualizem, panteizem, ker se posamezno izgubi v splošnem. Zaradi moderne univerzalistične medijsko-potrošniške podobe resničnosti, ki v ospredje postavlja tuzemsko blaginjo, danes postaja vera v nesmrtnost problematična.

Po besedah Konstantina von Barloevena je **smrt sicer univerzalna človeška izkušnja**, vendar **obenem tudi skrivnost**, zaradi česar skozi vso zgodovino

človeštva navdihuje človeka v vseh njegovih dejavnostih: umetnosti, religiji, filozofiji itn. Vse kulture pa potrjujejo, da je človek v vseh časih veroval, da s smrtjo ni vsega konec. O tem pričujejo dela kakor je *Tibetanska knjiga mrtvih*, ki pravzaprav ni prvenstveno knjiga mrtvih, saj se že v podnaslovu glasi *Velika osvoboditev prek poslušanja (informacije) o vmesnih stanjih (po smrti) iz globokega nauka o samoodrešenju prek kontemplacije miroljubnih in jeznih (bogov)* ali na kratko *Poslušanje vmesnih stanj (bar-do thö-dröl)*. Podobno velja tudi za *Egiptovsko knjigo mrtvih (Pert Em Hru, zbirka pogrebnih obredov)* ali za *Odisejo*, ali pa za *Ep o Gilgamešu*, najstarejšem (okoli konca 2. tisočletja pred Kr.) dokumentu človeštva, ki govori o smrti, ter za srednjeveško *Umetnost umiranja (Ars moriendi)*.

Različne kulture tudi različno imenujejo in lokalizirajo kraj smrti. Azteki svoj *miktlan* imenujejo kraj popolne teme, ki ga obvladuje strašni Gospodar teme. Po nauku Zaratustre leži ta velika votlina daleč na severu, globoko v zemlji. Večina religij poudarja, da je po smrti treba premagati most med življenjem in smrtjo, ko npr. po tibetanskem nauku človek pride do gospodarja resnice in pravičnosti. Kakor pravi rimski Plutarh, "v trenutku smrti doživi duša isto kot posvečeni v velike misterije." Človek mora "umreti preteklosti in svojemu jazu", da bi doživel duhovno skupnost, pravijo tibetanski duhovni pisatelji. Posebno značilna je egiptovska kultura, ki opredeljuje celotno življenje kot "projekt smrti": "Smrt je izvor in središče kulture". Očitna je tudi stalno ponavljanje življenja, ki je vidno v večini indijskih religiozno-filozofskih sistemov znamenje večnosti: "Če človek umre, kaj ga ne zapusti. Ime. Ime nima nobenega konca. ...Če gre glas umrlega človeka v ogenj, njegov odem v veter, njegove oči v sonce njegov duh v mesec, njegov sluh v nebeška področja, njegovo telo v zemljo, njegov jaz (sam) prostor, njegovi telesni dlake v rastline, lasje njegove glave v drevesa, njegova kri in seme v vodo, kje ostane potem človek?"

Tudi marksizem se ni mogel ogniti problemu smrti. Aleksander Pančenko prepričljivo kaže na primeru ceremonij okrog pogreba Lenina, ki so trajale z dokončanim mavzolejem šest let, da tudi marksistični sistem ni mogel brez ovekovečenja. Seveda pa je sistem za svoje ovekovečenje zahteval smrt milijonov žrtev procesov od revolucije do danes. Zato je danes treba šele uvesti nove kulturne standarde, po katerih bodo ljudje dobil nov odnos do problema življenja in smrti. Po besedah Aleksandra Lavrina se je v Rusiji v zadnjih desetih letih (po letu 1991) glede na število prebivalcev podvojilo število samomorov in štirikrat povečalo število umorov. Podobne številke lahko navedemo tudi za druge dežele bivšega komunizma, tudi

Slovenijo.

Na svetu se danes povečuje težnja k spiritualizmu. Kljub temu pa imajo povsod, celo na Kitajskem, religiozne predstave o življenju po smrti (seveda pa tudi v evropskem krščanskem okolju) še neko težo. **Nesmrtnosti ni moč dokazovati, ker za to v Kantovem smislu nimamo za idejo nesmrtnosti duše nobene izkustvene podlage.**

Tudi Ušeničnik pravi, da je nesmrtnost duše mogoče dokončno dojeti šele ob veri v Boga. Zato je nesmrtnost prepričanje, ki je dokončno umljivo šele z vero v Boga. V veri človek dokončno doume teleologijo, ki ga naravnava v njegovo teženju za srečo. To potrjuje tudi moderni agnostik Hanspeter Weigl, ki ugotavlja, da jo za vernega človeka kažejo tri resničnosti: *Bog, onstranstvo in misel na pravičnost in onstransko sodbo*. Navaja tudi že omenjenega nobelovca, nevroznanstvenika Johna Ecclesa, ki pravi "da ni nobenih znanstvenih razlogov, ki bi govorili proti možnosti prihodnjega bivanja"

Nesmrtnosti torej ne smemo imeti dokaz izkustvenega reda. Nesmrtnost je pogoj, da lahko človek ume in sprejema stalnost in celovitost svojega duhovnega - metafizičnega počela. Ni pa mogoče nesmrtnosti zanikati ravno zaradi človekove osnovne naravnosti. Zaradi tega je gotovo Kantovo prepričanje popolnoma utemeljeno, vendar ga je mogoče, če sprejemamo enotnost duha tudi teoretično pokazati, saj ni mogoče, da bi bil duh razdeljen in teoretično umevanje pogojuje človekovo praktično delovanje.

Smrt postaja v sodobnem svetu vedno bolj tabu, ki ga skuša človek odriniti v podzavest. Tudi pri nas se spreminja pogrebna praksa. Iz domačih izb, kjer so naši predniki - danes še vedno po nekaterih hišah na deželi - bedeli ob umrlem, se poslovitev hitro seli v mrtvaške vežice, ki so odprte kratek čas. Po navadi se svojci od pokojnega komaj še poslovijo, ker ga hitro odpeljejo za upepelitev. Vedno bolj pogosto se poslavljamo od žar pokojnih, v porastu je tudi odločitev za razsutje pepela pokojnega (leta 2001 že okoli 10 % Slovencev).

Problem človekovega trpljenja in smrti se danes postavlja kljub tehničnim pridobitvam medicine, ki naj bi lajšale človekovo trpljenje in mu omogočile lažjo smrt, in se seli v parlamente v zvezi razpravami o evtanaziji (gr. *eu*, dobro in *thánatos*, smrt). Tudi nekateri teologi zastopajo stališče, da je treba zdravnikom in svojcem omogočiti, da se aparati izključijo, kjer ni nobene pomoči več.

Krščanstvo uči, da je človekova smrt le prehod v novo (polno) resničnost pri Bogu. Temu primerno ima človek tudi možnost, da se odreče raznim tehnikam, ki mu podaljšujejo življenje in trpljenje na tem svetu. **Društvo Hospic, ki se danes zelo širi po Evropi in svetu, si prizadeva, da bi kljub sodobni nekulturi in nepripravljenosti, da bi videli človeka in mu omogočili, da tudi v smrti ne bo sam.** Olajšali naj bi mu trpljenje in umiranje, da se bo mogel v odločilnem trenutku življenja posloviti od svojih dragih ter se pripraviti na poglobitno uro svojega življenja. Kakor prepričljivo kaže najstarejše človeško izročilo, človek s svojim življenjem določa tudi svoje umiranje in svojo smrt. Vse, kar počnemo, določa njen dih in v njej najdemo svoj dokončni mir, kakor je zapisal pesnik Walt Whitman, ki je vse življenje spoštljivo "ravnal s smrtjo kot idejo, mislijo in dejstvom", kakor pravi Daniel Aaron. Takole je dosegel noč smrti:

Vidim mrtvaški prt in sem mrtvaški prt,
z njim obdam telo in ležim v krsti.

Temno je tu pod zemljo, tu tudi ni trpljenja,
niti bridkosti, samo čudna praznina

(zdi se mi vsako bitje v luči in vonjavi naj bi bilo srečno

Kdor ne leži v krsti in temnem grobu, naj ve, da ima dovolj).

Slovenski pesnik Balantič, ki je zgorel kot domobranec leta 1944 v Grahovem pa je zapisal:

Nekje pokopališče je na hribu,
Brez križev, rož, grobovi sami
In prek razpadlega zidu rumena trta,
Ki išče luč z ugaslimi rokami.
Ležim v globini tiho, tiho,
V dolini mrzel je večer in pust
Pri meni noč je in mi sveti.
Joj lep je molk s prstjo zasutih ust.

7.6 Kultura

Človeka kot simbolično bitje določa kultura. Franz-Peter Burkard pravi, da je kultura temeljni pojem človeka, saj je vse, kar človek počne, bodisi z vsakdanjo dejavnostjo

ali z znanostjo in drugimi dejavnostmi najlažje spraviti pod pojem kultura. Človek je kulturno bitje in vse, kar počne, dela le prek kulture. Simbolična določenost človeka je osnova za kulturno snovanje, saj se človekovo dejavnost le tako razodeva v kulturi. Kultura torej označuje vse, kar zadeva človeka. Ernst Cassirer je naslovil svojo razpravo o človeku "*Poskus o človeku. Uvod v filozofijo kulture.*" V njej poudarja, da ima pojem človeškost skupno značilnost, čeprav poznamo različne oblike človeškega, in sicer skupni cilj in skupno nalogo, in končuje: "V celoti vzeto lahko opišemo **kulturo kot proces napredujoče osvoboditve. Govorica, umetnost, religija in znanost** tvorijo različne faze tega procesa. V njih vseh človek odkriva in dokazuje novo moč - moč, da si ustvari idealni lastni svet." Pesnik Heine je to zapisal takole: "Misel hoče dejanje, beseda hoče postati meso. In čudovito! Človek tako kakor Bog v Svetem pismu, mora samo izgovoriti svoje misli in svet se oblikuje. Svet je označba besede." H. Plessner pa sklepa, da je človeka mogoče opredeliti le s strukturnimi okviri, kot predlagata (vsak na svoj način) Scheler in Heidegger. Skupno obema zasnovama je, da se človek nikoli ne 'prikaže' kot naravno, ampak vedno tudi kot kulturno bitje. Zato "kulture in obdobja" sooblikujejo človeško podobo. Seveda pa ostaja problem ravno v napetosti med naravnim in kulturnim človekom. Človek prek vidnega polja vso naravo napravi za simbol.

Narava - kultura

Pojmovni par narava-kultura je osnovni določitelj človeka kot simboličnega bitja. Podobno kakor pri drugih mejnih parih opredelitve človeka (telo-duša, individualnost-socialnost itn.) je odločilna človekova sposobnost, da razume sebe in druga bitja na tem svetu in se torej refleksivno distancira do njih. Podobno kakor pri obravnavi odnosa telo-duša tudi pri odnosu narava-kultura ugotavljamo, da gre za dvojnost, vendar je ta dvojnost izraz človekove sposobnosti, da se 'podvoji', da dejansko pri njem nikoli ni same narave, ampak je narava vedno kulturno oblikovana, ker človek kot duhovno bitje z zavestnim dojetjem vse stvarne stvari povezuje v svoj simbolični svet. Osnovni antropološki razpon človeka kot takega dovoljuje, da gremo le prek narave h kulturi in narobe, zato sta oba mejna pojma. Takšna opredelitev pa temelji na postavki, da ne gre nikoli za surovo naravo, temveč že vedno obdelano kulturo. Človek je že vedno kulturni človek, ki izhaja iz nekih naravnih in kulturnih danosti in jih tudi vedno znova (od svojih začetkov) kot duhovno bitje sprejema in

osvaja. Nekateri iz tega razloga pojma narave in kulture razlagajo tudi aristotelsko kot možnosti in dej.

Narava-kultura je podlaga človekovega delovanja in sploh človekovega uresničevanja. Antropologi različno vrednotijo in opredeljujejo kulturnost človeka.

Po Cassirerju je torej človek kulturno bitje, saj je kulturnost temeljna antropološka določba človeka. Arnold .Gehlen ugotavlja, da je človek sposoben preživeti le s kulturo, ker "ne le živi, ampak usmerja življenje". Tudi religiolog Bronislaw Malinowski (1884-1942), ki je skupaj z učiteljem Jamesom Frazerjem in sodelavcem Edward Evan Evans-Pritchardom pomembno prispeval k poznavanju prvotnih kultur, pravi, da mora človek zagotoviti svoje biološko preživetje s kulturo. Po H. Plessnerju človek ne najde ravnotežja v tem svetu, zato si pomaga s kulturo, ki stabilizira njegovo neuravnovešenost: Človek kot kulturno bitje ustvarja temelje za svoje delovanje po naravnih okvirih.

Problem odnosa narava-kultura so kritizirali posebno marksisti Marx, Bloch, Marcuse. Zadnji poudarja, da mora človek obvladati kraljestvo nujnosti, da bi dosegel svobodo: Narava je osnova za kulturo. Rousseau je zapisal, da je človek ali človek ali državljan. V prvem primeru imamo opraviti z naturalizmom, v drugem pa s historicizmom. Robert Spaemann pa zahteva, da narava ostane merilo človekovega ustvarjanja in tako temelj kulture. Odtod njegova kritika kulture, ki ustvarja človekove 'umetne' svetove in umetno (odtujeno) kulturo. Kultura naj bi bila glede na aristotelsko opredelitev izpolnitev, udejanjenje naravne zmožnosti. Vendar nastajajo težave, posebno danes, ko se uveljavlja razlikovanje kultura in civilizacija in se med njima pojavlja vedno večji zev oz. prepad. Človek je postal *Mit stroja*, kakor je dal naslov svojemu delu Lewis Mumford, saj ga železni 'strojni' red drži za vrat, čeprav je ta red izumil sam človek. Kakor se zavzema Spaemann, naj **bi kultura služila počlovečenju človeka**. Religija, umetnost, filozofija in znanost naj bi omogočale, da bo človek v svoji človeškosti vedno bolj zaživel. Človek pa je vedno obenem človek in državljan, človek in znanstvenik in tehnik, je del civilizacije, ki jo ustvarja, in ta ga zaznamuje oz. lahko tudi pokvarja v njegovi človeškosti. Vendar človek nima izbire: svojo naravo oblikuje lahko le v okvirih kulture in civilizacije, ki mu omogočajo, da preživi. Od njegovega uvida, spretnosti in zavzetosti je odvisno, kakšna bo ta kultura in civilizacija. Pri tem mislimo s kulturo višji red, s civilizacijo pa osnovne življenjske pogoje človekovega bivanja.

Po Geertzu kultura ni "eksperimentalna znanost, ki išče zakone", temveč razlagalna veda, ki išče razloge. Kultura je prepletenost človeka, ki potrebuje za svoje delovanje urejevalne mehanizme, ker sicer ne bi mogel preživeti in sploh ne postati (dober) človek. **Kultura je osnova etičnega poslovanja**, kakor smo opredelili že na začetku, ko smo govorili **o simbolični zasnovi vsega človeškega**. **Kultura je urejevalni mehanizem človekovega osebnega in družbenega življenja** in ima po Geertzu zakonitosti, ki jih poznajo razni narodi in razni časi, vendar je vsem skupno, da povsod urejujejo človekovo življenje.

7. 6. 1 Razsežnosti človeške kulture

7. 6. 1. 1 Govorica

Govorica je osnovni pogoj kulture in temeljni dejavnik človeka. Po H. Mynareku je govornica določila človeka: Kadar govornica, takrat človek. Govornica je tudi najznačilnejši človekov simbol, vsa druga simbolika pri človeku temelji na umevanju osnovne človekove simbolike, ki se prične bodisi osebno genetsko, ali pa rodovno genetsko z govornico, ki človeku odpira svet. Njen namen pa je predvsem praktičen: da bi se človek znašel v svetu in mogel preživeti.

Antropološki vidiki govornice

Živali imajo le prirojene sheme - nagonsko govornico. Človek je sposoben od okolja neodvisne govornice. Prav tako človek lahko z govornico ustvarja svoj položaj (**ponotranjenje=internalizacija**). Večina resnih antropologov je prepričana, da velja pravilo: **odkar je človek, je tudi govornica**.

Prve besede naj bi bile dejavnostne, govornica imperativna. Novejše raziskave o začetkih človeka kažejo soodvisnost psihičnega in fizičnega.

Začetki človeka segajo **vsaj milijon let** nazaj, pri čemer so nekatera znamenja (enostavno orodje, lov in podobno), da avstralski opičnjaki (*Australopithecinae* gr. *píthekos*, opica) izvirajo iz te dobe, medtem ko naj bi bile prve sledi avstralopitekov že pred 4 milijoni let. Začetki človeka z umom (***homo sapiensa***) pa naj bi bili prek okoli **300.000 leti** in od takrat tudi človeška govornica.

Z govorico smo tudi del jezikovnega okvira, ki je **narod**. Z narodom se človek narodi in vpelje v umevanje sveta, govorico spoznamo prek govorne skupnosti. Iz tega izvirajo dolžnosti do naroda oz. izvira spoštovanje narodnega izročila, ki je temelj naše biti.

Filozofski vidiki govorice

Filozofsko je problem govorice v težavi, kako določiti temelj oziroma začetek človekove dejavnosti. Človek namreč vedno govori, nismo torej nikoli brez govorice, po Wittgensteinu smo stalno znotraj govornega okvira in se niti ne sprašujemo, kaj se znotraj tega dogaja. Kaj in kje je začetek govorice oziroma, kaj se z govorico dogaja in kaj se prek nje dogaja s človekom, se običajno sploh ne sprašujemo, ker človek vse svoje prizadevanje opredeli in določi, tako da ga pove. Govorica je zato temelj, iz katerega izhajamo. Ta temelj pa je v jazu. Seveda se sprašuje o tem **filozof**.

"Filozofski jaz ni človek, niti ne človeško telo ali človeška duša s psihološkimi lastnostmi, ampak metafizični subjekt, meja (ne del) sveta." Zato "jaz ni noben predmet", ampak središče in meja sveta. To mejo pa postavlja človekov jaz z govorico: Že stari so rekli, da je vsaka opredelitev zanikanje, omejitev: *omnis determinatio est negatio*. **Metafizični subjekt določa meje svojemu svetu v govorici**: "Meje mojega jezika pomenijo meje mojega sveta, pravi Wittgenstein v *Traktatu* (št. 5.6). Samo govorica lahko odpre svet, obenem pa ga govorica omejuje. Vsaka beseda ima svoj pomen in to vemo, ko govorimo, zato smo že vedno znotraj govorice in lahko samo obnavljamo proces govorjenja, kakor to delajo vsi otroci, ko se učijo govoriti (s pomočjo staršev), potem pa spet ponavljajo v šoli (predvsem z učenjem slovnice, pa tudi z učenjem 'predmetov', saj se pravzaprav učimo njihove slovnice) ter z nadaljnjim študijem oz. izobrazbo, ko pridobivamo novo znanje, kar dejansko pomeni natančnejše poznanje slovnice na posameznih področjih. To počne tudi filozofija, ki nas (ponovno) uči univerzalne slovnice govorice, se pravi znotraj govorice nas uči, kako je treba razumeti svet. Zato je filozofski problem govorice spraševanje po temeljih, na katerih že delujemo, ali kakor to imenuje Wittgenstein v *Filozofskih raziskavah*: **vedno smo že znotraj jezikovne igre**. Naloga filozofije pa je preverjanje teh temeljev.

Filozofsko je problem oziroma strukturo govorice mogoče preučevati na treh vidikih: prek **zgradbe (sintaktika)**, **znakoslovja (semantike)** in **uporabnosti (pragmatike)**.

Vse tri razsežnosti so transcendentalni pogoj govornice in v medsebojnem soglasju določajo pomen in vlogo jezika. Osnova za vse 'regionalne' (govornice področij, panog in dejavnosti itn.) govornice je vsakdanja govorna izkušnja, v katero vstopa posameznik, ko začne svoj zavestni razvoj.

7. 6. 2. 2 Družbenost

Človek je **družbeno bitje** in kultura razodeva to razsežnost. Že uvodoma smo ugotovili, da se z odnosom vzpostavlja človek kot simbolično (kulturno) bitje. **Brez Tija je vsak novi jaz obsojen na smrt.** Seveda pa vse življenje odseva to človekovo družbeno določenost (pogojenost). Drugi je vedno podlaga mojega bivanja. Tukaj hočemo poudariti temeljnost družbene razsežnosti za oblikovanje kulturnosti kot osnovne antropološke danosti. Družbenost je namreč pogoj kulture. Človek po družbenosti postane deležen človeških razmer (pogojev). Človek znotraj družbenega okolja dobiva svojo identiteto in postaja človek. Znotraj družbenega kulturnega okvira človek lahko utemeljuje svojo posameznost (individualnost). Družbeni kulturni okvir je pogoj, da človek uveljavlja samega sebe.

Praviloma sta osnovni družbeni danosti družina in država. Znotraj teh se uresničuje in posreduje človekovo delovanje. Zato sta ti družbeni celici osnova človekovega uresničevanja, obenem pa tudi omejitve človekove svobode, družba torej po eni strani omogoča, po drugi pa krati človekovo svobodo. Danes se poudarja, kakor smo že videli v poglavju o osebi, vloga osebe in njenih pravic kot temelj človekovega delovanja v družbi. Država je po izročilu (Tomaž) naravna zakonitost, njena naloga pa je omogočati družbeni razvoj človeka. Prav tako imajo vse druge družbene ustanove nalogo, da zagotavljajo in krepijo to človekovo družbeno razsežnost, a obenem zavarujejo posamezno osebo, da ne utone v družbenih okvirih, temveč da ji ti pomagajo in omogočajo njen razvoj in zagotavljajo podlage za njeno uveljavljanje v družbi. **Oseba je namreč temelj družbe.** Osebe pa se v **dialogu** dogovorijo za medsebojno sodelovanje. Na dialogu lahko družba postaja **solidarna**. Iz tega sledi tudi načelo **subsidiarnosti** (nadomestnosti): kar lahko v državi vršijo nižje enote, je treba prepustiti njim. Načelo demokracije gre od spodaj navzgor, avtoritarni (totalitarni) družbeni red pa deluje z vrha, to pa pomeni, da je abstrakten, neoseben, nečloveški in nepraktičen, ker ne upošteva načela, da človek sam najbolje poskrbi

zase. Država dobro deluje, ko je pripravljena pristojnosti čimbolj porazdeliti navzdol. To je načelo lokalne (pa tudi strokovne in druge) samouprave.

7. 6. 2. 3 Zgodovinskost

Zgodovinskost je prav tako pomembna antropološka razsežnost človeka. Človek se kot kulturno bitje rodi v tako ali drugače določene časovno-prostorske okvire. Zaradi hermenevtičnega posredovanja - se pravi dialoškega razmerja, je človek stalno vpet **v hermenevtični proces zgodovine**, ki ga zaznamuje, obenem pa tudi temu procesu daje vsak človek svoj pečat. Človek je vseskozi posredovano bitje, zaradi česar se mora vedno znova vzpostavljati. Vsakokratno spočetje in rojstvo sta človekov vstop v historični vrstni red in v zgodovinsko dogajanje. **Historičnost** pomeni kronološko zaporedje dogodkov, ki se za človeka začne s spočetjem, gre potem prek rojstva in vseh drugih dogodkov, ki jih doživljamo v teku svojega življenja. Znotraj teh historičnih dogodkov pa poteka **zgodovina** človeka, naroda, človeštva, tj. "medsebojno zaporedje ljudi kot duhovno-nravnih bitij v njihovem razvoju" (G. Wobbermin). V primeru 'historije' gre za zaporedje (zunanjih) časovnih dogodkov, v primeru 'zgodovine' pa za notranjo povezanost človeškega dogajanja, oboje: **historično zaporedje dogodkov** in tudi **zgodovinski potek sta konstitutivni del človeka kot kulturnega bitja**.

Vsakdo izmed nas vstopa v ta že kulturno oblikovani in določeni svet ter sprejema vsakokratni zgodovinski položaj takšnih ali drugačnih dogodkov: miru-vojne, gospodarskega blaginje ali revščine, totalitarizma ali odprte (demokratične) družbe. Ti zunanji okviri nas kot ljudi zaznamujejo, tako da nosimo bremena in dobrine preteklosti: Tako smo npr. Slovenci zaznamovani z dilemami vojne in revolucije in njihovih posledic. Razumljivo, da ti 'zunanji' dogodki zaznamujejo tudi zgodovinsko duhovno-nravno dogajanje posameznikov in družbe kot celote. Še danes je naše družbeno dogajanje obremenjeno s posledicami totalitarnega obdobja.

Zgodovinska izročila nam dajejo navade in običaje, nam dajejo mehanizme, po katerih naj se človek ravna: **etika (gr.éthos navade, to kar ustaljeno)** so tiste danosti, ki tvorijo človeka. Te imajo svoj izvor tako v človekovi naravi kakor v človeškem izročilu. Človek sprejema v zgodovinskem kulturnem kontekstu tudi mehanizme, s katerimi naj urejujejo svoje osebno življenje in življenje z drugimi. Pomena izročila za človeka se zavedamo še posebej jasno takrat, če človek ta okvir

prestopi. Če npr. nekdo pretrga odnos s svojimi starši ali odpade od naroda ali verskega ali kakega drugega temeljnega prepričanja, v katerem je rasel, se potem vse življenje bojuje proti temu, da bi zatrl ali celo pokončal (dobesedno: 'umiril') del tega svojega izvora oz. svoje podlage. Še bolj kočljiv je prelom celotne kulture, kar se je pokazalo v postkomunistični tranziciji, sicer pa v postmoderni vse človeštvo doživlja ta prelom. Človek je torej zgodovinsko bitje, in le če je sposoben obvladovati oziroma povezovati svoj (osebni ali družbeni) zgodovinski kontekst, se bo njegovo življenje 'posrečilo'.

Zaradi tega tudi ni bistvene razlike med različnimi kulturnozgodovinskimi okviri. Povsod gre za okvire, v katerih je najpomembnejše človekovo preživetje in vsaka kultura nekoč ali danes ima svoje dobre in tudi slabe strani, kar je odvisno od tega, koliko res služi počlovečenju človeka, mu daje optimalne etične podlage in mu omogoča, da bo preživel. Zato je tudi dvomljivo in etično sporno govorjenje o primitivnih kulturah, pač pa lahko govorimo o bolj prvotnih in o modernih kulturah, pri čemer najdemo dovolj primitivnosti tudi v modernih kulturah.

7. 6. 2. 4 Kultura, vrhunec človekove dejavnosti

1. **Kultura je merilo in smer človekovega delovanja - je urejevalno (regulativno) počelo**, po katerem si človek ustvarja simbolični svet, ki je sredstvo oz. način njegovega življenja in delovanja. Sestavni del človeka je zato njegova kulturna razsežnost, ki razodeva njegovo tipsko opredeljenost. Jung govori o arhetipih. "Opraviti imamo z duševnimi dejstvi, katera lahko logika prezre, vendar jih ne more izločiti."
2. Kultura je **izraz stanja človeka**, obenem pa tudi **človeškega**, živost človeškega v določenem okviru.
3. Kultura je **kontinuiteta**, obenem pa tudi **diskontinuiteta**: Claude Lévy Straus govori o **pretrganju** (fr. *rupture*, npr. revolucije) kulturnih povezav. Zgodovinsko se vedno znova pojavljajo večji ali manjši prelomi in kultura se postavlja na novo, vendar tudi revolucije gradijo na preteklem stanju: Revolucionarji vzpostavljajo znova red in družbeni nadzor, celo mafija pozna med seboj urejena pravila.

7. 7 Izpolnitev človekovega bistva

Človekova kulturna dejavnost je bistveno zaznamovana z etično in smiselno podlago: **Temeljna usmeritev (lat. *optio fundamentalis*)** človeka je sprejeti okvire, ki bodo zagotavljali, da si bo človek uspešno urejal življenje, ga sprejemal, mu vedno rekel 'da' ter sprejemal tudi pogoje kulturne vpetosti in ukoreninjenosti, ki so podlaga za celostno urejevanja njegovega življenja. Človek ima **občutek gotovosti**, če je njegovo življenje konsistentno: če se osebni načrti in pričakovanja ujemajo z zunanjimi družbenokulturnimi okviri. Zato je za izpolnitev življenja zelo pomembna družbena klima, kakor ugotavlja Ušeničnik.

Smisel življenja je povezan s človekovo izpolnitvijo, ki je že po Aristotelu srečnost. Slovenska beseda srečnost oz. sreča je povezana s srečanjem in torej medsebojnimi odnosi, kakor je zapisal pesnik Gregorčič:

*"Gorje mu, ki v nesreči biva sam;
a srečen ni kdor srečo uživa sam!"*

Za izpolnjeno življenje so pomembni urejeni medosebni odnosi, urejena družba, ki spoštuje etična pravila in medsebojne dogovore, ki ima urejene mehanizme medsebojnega srečevanja in občevanja. Za to je pomemben tudi urejen pravno-politični sistem.

Človekovo življenje naj bi po Marku Avreliju določali neobremenjena vest, stalno delo in želja, da bi drugim delali dobro.

Smisel življenja je povezan tudi s pogledom na svet in z vero. Človek, kot smo videli s svojim življenjem ureja tudi 'projekt' smrti. Zato je za srečno življenje pomemben nazor, ki upošteva tudi problem smrti in pomaga človeku pri razreševanju tega odločilnega vprašanja življenja. Na ta vprašanje odgovarjajo predvsem verstva, noben človek pa jih ne more izriniti iz svoje zavesti. Krščanstvo vidi luč v vstalem Kristusu. Njegov zgled omogoča človeku hojo za njim. Ta je v pripravljenosti človeka, da ne podleže ozkosrčni sebičnosti, pač pa najde življenje v izobilju, če ga je človek pripravljen da(rova)ti za druge. **V blagih** (Mt 5, 1-11) je ogledalo smiselnega življenja za vsakega človeka: Le človek, ki se je pripravljen kdaj čemu odpovedati (predvsem sebi), bo postal rodoviten za polno, smiselno in bogato življenje ne le zanj ampak tudi za druge, ne le na tem ampak tudi na onem svetu, ne le trenutno ampak

tudi trajno. Smiselno življenje zato ni življenje iz rok v usta, temveč dolgoročno življenje.

KAZALO

TEOLOŠKA FAKULTETA.....	1
FILOZOFSKA ANTROPOLOGIJA.....	1
Skripta.....	1
1 PROBLEM ZAČETKA.....	2
1.1 Kantova postavitev antropologije.....	3
1.2 Kontrolni in orientacijski mehanizmi.....	7
1.3 Utemeljitev človeka - filozofski problem	9
2 Izhodišče antropologije	11
2.1 Antropologija kot panoga.....	11
2.2 Filozofska antropologija	13
2.3 Razvoj moderne antropologije.....	16
3 ČLOVEKOVA SIMBOLIČNA FUNKCIJA.....	20
3.1 Človek bitje simbola.....	23
3.2 Tvorbeno pretvorbena slovnica (transformationalna generativna gramatika).....	25
3.3 Socialno-kulturna pogojenost.....	26
3.4 Jezikovni sistem živali.....	30
3.5 Začetki simbolične funkcije pri otroku.....	30
3.6 Razvoj, inteligenca in simbolična funkcija.....	32
3.7 Človek odprt sistem.....	34
4 PODOBA ČLOVEKA SKOZI ČAS	36
4.1 Uvod.....	36
4.2 Judovsko-krščansko izročilo	37
4.3 Grki.....	39
4.4 Srednjeveška podoba človeka kot združitev prvin Jeruzalema, Aten in Rima.....	41
4.5 Novodobno pojmovanje človeka	43
4.5.1 Razsvetljenstvo.....	45
4.5.2 Pozitivizem, materializem in evolucionizem.....	47
4.5.3 Eksistencializem in personalizem.....	48
4.5.4 Fenomenologija, ontologija in pozitivne znanosti	50
4.6 Vsakdanja (moderna) izkušnja	51
5 ODNOS FILOZOFSKE ANTROPOLOGIJE DO DRUGIH ZNANOSTI IN PROBLEM UTEMELJITEV 'ZNANOSTI' O ČLOVEKU.....	52
5.1 Filozofska antropologija kot empirično-filozofska znanost.....	52
5.2 Antropologija in druge znanosti /metodološka oddelitev/.....	53
5.2.1 Fizika, kemija.....	53
5.2.2 Biologija.....	53
5.2.3 Psihologija.....	54
5.2.4 Sociologija.....	54
5.3 Človek kot subjekt in metoda (problem) njegove določitve.....	55
6 PSIHOFIZIČNE OSNOVE ČLOVEKA.....	57
6.1 Zgradba (struktura) osebe	58
6.1.1 Pokončna (vertikalna) razsežnost.....	58
6.1.1.1 Fizikalna ali 'anorganska' plast.....	62
6.1.1.2 Reflektorična plast.....	65
6.1.1.3 Psihična (duševna) plast	69
6.1.2 Vodoravna (horizontalna) razsežnost.....	76
6.1.2.1 Življenjski prostor (okolje).....	78
6.1.2.2 Perceptomotorično področje	80
6.1.2.3 Notranje področje.....	81
6.2 Nastanek (geneza) osebe.....	84
6.2.1 Oblikovalni dejavniki	85

6. 2. 1. 1 Dednost.....	85
6. 2. 1. 2 Okolje	87
6. 2. 1. 3 Samouravnavanje.....	88
6. 2. 2 Življenjska dinamika.....	89
6. 2. 2. 1 Evolucija.....	90
6. 2. 2. 2 Kulminacija.....	95
6. 2. 2. 3 Involucija.....	96
7 BISTVO ČLOVEKA.....	99
7. 1 Problem določitve človekovega bistva.....	99
7. 2 Pojem osebe.....	104
7. 3 Človek in svoboda.....	111
7. 4 Problem duše in telesa.....	124
7. 5 Smrt - nesmrtnost človeške duše	133
7. 6 Kultura	139
7. 6. 1 Razsežnosti človeške kulture	142
7. 6. 1. 1 Govorica.....	142
7. 6. 2. 2 Družbenost	144
7. 6. 2. 3 Zgodovinskost	145
7. 6. 2. 4 Kultura, vrhunec človekove dejavnosti.....	146
7. 7 Izpolnitev človekovega bistva	147